This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

R 28.7

Harvard College
Library

FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTE-SIXIÈME

Digitized by Google

ANGERS, IMP. DE A. BURDIN, 4, RUE GARNIER

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

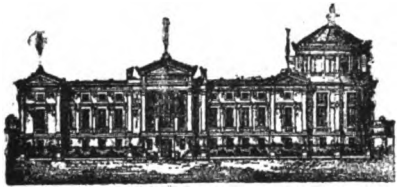
MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE. C.-P. TIELE, etc.

DIX-HUITIÈME ANNÉE

TOME TRENTE-SIXIÈME



PARIS

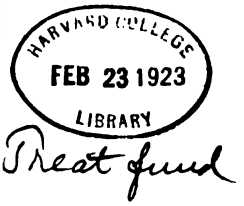
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, rue Bonaparte, 28

1897

Digitized by Google

R 28.7



Digitized by Google

LA

TABLE D'OFFRANDES DES TOMBEAUX ÉGYPTIENS

(*Suite et fin*[1].)

III

Ce qui suit maintenant était un véritable menu dont la teneur demeura presque invariable du commencement jusqu'à la fin de la civilisation égyptienne. Faut-il considérer l'ordre dans lequel les mets se succèdent comme étant celui dans lequel on les servait à la table des grands seigneurs? Un coup d'œil, jeté sur la pancarte de Ti, montre qu'il n'en était pas ainsi. On y aperçoit d'abord des gâteaux ou des pains, puis des viandes de boucherie, puis de la volaille, puis des liquides, enfin des fruits de sortes différentes : les objets étaient donc classés par catégories de semblables, et la rédaction de la liste était celle d'une carte de restaurant, non pas celle d'un menu de dîner. Ils étaient là afin que le mort pût y choisir à son caprice ce qui lui plaisait le mieux pour ses repas de chaque jour : il s'y composait lui-même ses déjeuners ou ses dîners de façon à varier son ordinaire, et le rituel s'adapte exactement à cet emploi. Jusqu'ici on y constate la présence de manipulations multiples, exigeant des évolutions parfois compliquées et des postures très différentes; les formules suivaient exactement l'action et s'allongeaient ou se raccourcissaient selon la durée de chaque opération accomplie. Désormais, la cérémonie marche très rapidement, sur un modèle

1) Voir t. XXXV (mai-juin 1897), p. 275 à 330.

Digitized by Google

toujours le même. Les aides passent les objets dans l'ordre voulu. Le *domestique*, agenouillé, les reçoit sur ses deux mains, les présente. L'*homme au rouleau* récite sur eux une formule qui les expédie au delà de la vie, mais qui dépasse rarement cinq à six mots; on la répétait quatre fois en levant l'objet quatre fois selon l'usage, afin que le mort pût se les procurer dans chacune des maisons du monde[1]. Après quoi, les aides les reprennent des mains du domestique et les entassent devant la paroi, les uns à droite, les autres à gauche de l'officiant, selon des règles dont nous ne comprenons pas encore le principe[2]. Le mot essentiel de chaque prière assonait autant que possible aux noms des mets et des liqueurs, mais l'assonance est parfois tellement lointaine, pour nous qui en jugeons seulement par l'aspect extérieur des mots, que nous avons toute la peine imaginable à la soupçonner. Le sens souffrait évidemment de cette recherche des sons, mais les sons avaient une importance telle, d'après la théologie, que les effets résultant de leur disposition contrebalançaient amplement ce que la signification de l'ensemble en dérivait de forcé ou d'imparfait[3]. Chaque objet était naturellement identifié à l'Œil d'Horus dont il sortait, puis le bout de phrase assonant indiquait soit le rapport que cet Œil avait avec l'objet, soit l'usage que le mort identifié ou non avec Horus en faisait, le tout par allusion à des circonstances de la légende de l'Œil que nous ne connaissons pas toujours. Il n'est pas facile de traduire ces courtes formules de manière intelligible à un moderne, quand les Égyptiens des époques récentes faillaient quelquefois à les comprendre. J'ai essayé de le faire ailleurs, à l'exemple de Dümichen[4], mais je ne répéterai pas ici la tentative : je me bornerai à étudier sommairement les groupes de substances, en m'efforçant de définir les espèces dont chacun d'eux se composait.

1) Teti, l. 107-136; *Papi II*, p. 365-366, Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X-XII.

2) C'est ce qui résulte de l'examen des tableaux où les offrandes sont représentées, comme des rubriques signalées plus haut.

3) Maspero, *Les Inscriptions des Pyramides*, p. 14; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, p. 43.

4) *Papi II*, p. 365-369; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, p. 32-43.

Digitized by Google

Les gâteaux ou pains occupaient de leurs noms quatorze cases consécutives. La table d'offrandes de Nofriouphtah nous permet de distinguer la forme de chacun d'eux[1]. Le *toutou* présente l'aspect d'une poire allongée, plus effilée et moins large à la base que les *shonsou*; les *houtou* et les *nouhirou* ont à peu près la même apparence que les *toutou*. Le *ta-rothou* est, nous le savons, une grande galette ronde; les *pirsonou* semblent être des galettes plus petites que les *tarothou*, et les *houbou-nounît* des galettes plus petites que les *pirsonou* : les *paouît* enfin étaient un peu moins grosses que les *houbou-nounît*. J'ai dit déjà que la *doupît* est un gâteau triangulaire en forme de coin[2]; les *khonfou* simulaient un fuseau long, les *kamahou* étaient longs, minces, renflés au milieu, relevés des bouts, et les *Ti-ashirou* étaient identiques aux *kamahou* pour l'apparence. Le *ti-amouto*, le *pain-en-terre* n'est pas figuré sur la table de Nofriouphtah, non plus que le *adit-ha-ka*, le gâteau de derrière le double; le premier ressemble à un *shonsou*, le second à une *paouît* sur la pancarte[3] : c'étaient moins des pains d'espèces particulières que des pains d'espèces usuelles qu'on plaçait dans une position spéciale, à un moment des cérémonies que notre connaissance insuffisante du rituel ne nous permet pas de déterminer exactement. La nature de tous ces gâteaux et leur fabrication nous échappent actuellement. Si l'on peut s'en rapporter au nom, les *kamahou* étaient préparés avec le *qamhou*, c'est-à-dire avec le froment, et les *pains rôtis*, qui leur ressemblent pour l'aspect, seraient de ces *fromentés* qui auraient reçu une préparation analogue à celle de nos brioches ou de nos biscottes. Pour les autres espèces, nous ne saurions tirer aucuns renseignements de leurs noms, pas plus qu'on ne pourra plus tard juger la qualité et la composition de nos variétés de pains ou de gâteaux par les noms que nos

1) *Ounas*, l. 104-117, *Papi II*, l. 413-426, Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X-XI, l. 82-95; Petrie, *Kahun*, pl. V.

2) On le voit couché en longueur sur la table de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun*, pl. V), vu par la base en section triangulaire, parmi les offrandes accumulées sur la paroi nord du tombeau de Ti.

3) Cf. les variantes rassemblées par Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XXII, 63, 67.

Digitized by Google

boulangers ou nos pâtissiers leur donnent. Il faut remarquer seulement qui, ni le terme ordinaire *tiou*, *ti*, ni les mots *âkou*, *âkokou*, dont on se sert dans la langue courante ne figurent sur la liste. Le premier revient à plusieurs reprises, mais avec une épithète qui en qualifie le sens : c'était en effet, comme aujourd'hui notre mot *pain*, une expression qu'on appliquait même à des aliments où la farine n'entrait pas, à des masses de fruits pressés et pétris, à des *pains* de jujubes, par exemple. Le second est entièrement absent, et peut-être faut-il en conclure qu'il n'existait pas encore au temps où le repas funéraire fut institué. Il est certain que la boulangerie et la pâtisserie égyptiennes durent se modifier sensiblement au cours des siècles, et que plusieurs des espèces énumérées sur la pancarte durent sortir de l'usage courant. On n'y rencontre point, en revanche, les *baîtou* allongées et triangulaires qui furent en grande estime auprès des hommes et des dieux à l'époque thébaine[1], et si les *qamahou* ont encore leur place dans les approvisionnements des palais royaux[2], d'autres ne paraissent plus que sur la pancarte parmi les offrandes traditionnelles qu'on réservait aux morts.

Les oignons s'intercalent entre le groupe des pains et celui des viandes de boucherie[3]. C'est le seul légume qui soit nommé et qui ait une formule spéciale : tous les autres sont compris collectivement sous une ou deux rubriques générales à la fin de la table. La raison de leur privilège est, je crois, tout historique. L'oignon est une des plantes nourricières le plus anciennement cultivées et appréciées en Égypte; il a été jadis, comme de nos jours, le condiment unique dont la plupart des ouvriers de ville ou des fellahs assaisonnaient le pain qui fait le fond de leur nourriture. Associé au pain, il faisait un repas presque à lui seul, et cela nous explique pourquoi le rédacteur l'a intercalé derrière la liste de la boulangerie; si l'on n'en mentionne point d'autres

1) Sur les *baîtou*, cf. Dümichen, *Eine vor* 3000 *jahren abgefasste Getreiderechnung*, p. 13-15; Maspero, *Études égyptiennes*, t. I, p. 62-63.

2) Sur les *kamâhou*, pains de froment (*qamhou*) en usage chez les Asiatiques (*Papyrus Anastasi IV*, pl. XVII, l. 6), cfr. E. de Rougé, *Chrestomathie*, t. II, p. 72, note 5.

3) *Ounas*, l. 118; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XI, l. 96.

Digitized by Google

après lui, c'est qu'au moment où le texte de la pancarte fut arrêté, il n'y avait point d'autres légumes dont l'usage fût assez répandu chez les vivants pour qu'on jugeât utile de le continuer aux morts. On passa donc à la viande de boucherie et on lui réserva dix cases pour les dix parties de l'animal qu'on réputait dignes de paraître sur une table soignée. On ne jugea pas à propos de désigner la bête, ce qui aurait obligé de répéter la liste autant de fois qu'il y avait d'espèces d'animaux qu'on mangeait, mais les tableaux gravés sur les parois du tombeau suppléèrent à cette lacune de la pancarte. On y voyait en effet la présentation des bœufs, des chèvres, du gibier, et, comme modèle, l'abattage complet des bœufs et de quelques gazelles; le mort choisissait l'espèce de viande sur le bas-relief, et le morceau qu'il préférait sur le menu. La viande comprenait trois morceaux adhérents encore aux os des membres, la *khopshou*, l'*aâou*, la *souît*, celle-ci, séparée des deux autres par le *sokhnou*. La *khopshou* est la jambe de derrière ou de devant désarticulée et transportée tout entière en présence du mort. Le *aâou* est une portion de viande placée autour d'un os qui, par sa forme, doit appartenir à l'un des quatre membres[1]. En examinant la représentation qui en est donnée sur la table d'offrandes de Nofriouphtah, on reconnaît que le corps de l'os n'est pas droit mais légèrement courbe, épais, et qu'il a des saillies assez fortes aux deux extrémités : c'est, à n'en pas douter, un fémur garni en partie des chairs que nos bouchers appellent la tranche et le gîte chez le bœuf, le cuissot et la rouelle chez le veau. Ce morceau appartenant au membre de derrière, il fallait que la *souît* fût détachée du membre de devant : la forme que l'os a sur la table de Nofriouphtah est caractéristique et ne nous permet pas de méconnaître l'humérus, si bien que la *souît* complète répond au paleron ou à l'épaule chez le bœuf ou chez le veau. Le *sokhnou*, l'*embrasse* comme on pourrait l'appeler, dont il a été question déjà, correspondait à une partie de la bête montée sur des côtes, mais qui était assez charnue pour qu'on pût la désosser et la servir en grosse

1) Petrie, *Kahun*, pl. V.

Digitized by Google

pièce; la position qu'il occupe ici derrière la cuisse ne nous permet pas d'y méconnaître une des parties qui dépendent du dos de la bête, et comme les côtes sont représentées à n'en pas douter par le terme *spîrou,* qui subsiste encore en copte avec le même sens, le *sokhnou* ne peut répondre qu'à l'aloyau et à une partie de la culotte du bœuf, au filet et à l'entre-deux du veau. Les côtes étaient présentées en quatre couples, aussitôt après l'épaule qu'elles avoisinaient, et le reste de la liste ne comprenait plus que des viandes sans os. C'était en premier lieu les *asherouitou* au nombre de quatre, les pièces de viande à rôtir ou à griller, comme le nom l'indique. Elles étaient toujours de très petites dimensions et cela écarte l'idée du filet, par exemple; il faut y voir les parties minces qui terminent les grosses pièces, la bavette du filet chez le bœuf, le bout de la longe et la partie de la poitrine voisine de la cuisse chez le veau, ou plutôt peut-être les quatre portions suivantes, qu'on présentait d'abord ensemble avec une formule commune, puis qu'on reprenait ensuite l'une après l'autre[1]. C'étaient d'abord deux des viscères, le rognon *masit*, et la rate ou le foie *noun-she*, *anshemou*, *noushe*, puis on offrait deux parties appartenant au train antérieur de la bête, le *hâou* et la *chair d'avant*. Il me semble qu'on peut définir assez nettement ces deux termes. La *chair d'avant* est de par son nom la partie qui est en avant de l'animal, ce qu'on appelle le collier et son talon chez le bœuf, le collet chez le veau; le *hâou* est la seule pièce qui reste après les identifications précédentes, la partie de la poitrine qui bombe entre les pattes de devant, celle qui contient le cœur, comme l'indique un passage d'un des papyrus de Boulaq[2]. Ces quatre portions devaient être grillées, tandis que les autres étaient probablement bouillies. Ni la tête ni le cœur ne figurent sur la pancarte; on les donnait pourtant au mort, car les tableaux nous montrent le cœur extrait puis emporté avec la cuisse, et la tête de la victime mêlée aux autres objets

1) Cela résulte de la disposition de la rubrique *asherouitou*, dans le texte de *Papi II*, l. 433-437.

2) Chabas, *Recherches sur les poids, mesures et monnaies des anciens Égyptiens*, p. 45, note 1.

Digitized by Google

dans le tas d'offrandes. Nous savons que des idées mystiques s'attachaient à ces deux parties[1], et peut-être se croyait-on obligé, pour obéir à l'une d'elles, de les consacrer par une cérémonie différente de celles qui ont été résumées sur la pancarte. Quoi qu'il en soit, l'ensemble des pièces mentionnées représentait la meilleure partie de la bête, celle qu'on préférait dans les maisons riches et dont les bouchers tiraient le plus grand profit dans la vie courante. Le papyrus n° 11 du Musée de Gizèh, qui contient des comptes de ménage, cite la plupart des noms conservés dans la pancarte et en ajoute quelques autres qu'il serait curieux d'étudier[2].

La volaille ne comprenait que cinq variétés, mais choisies probablement parmi les plus délicates de celles qui abondaient dans les basses-cours ou sur les viviers. Ce sont d'abord deux espèces d'oies appelées *ro* et *torpou*. L'oie *ro* est une variété de la bernache armée, l'*Anser Aegyptiacus*, qu'on voit souvent en si grand nombre dans les villages de fellahs[3]. L'oie *torpou*, un peu plus petite[4], était très répandue et son dandinement avait fourni à la langue courante un verbe *torpou*, marcher en se balançant comme une oie, dont on a des exemples à l'époque des Ramessides[5] : on paraît avoir désigné de la sorte une forme de l'oie cendrée qui est encore fréquente en Égypte[6].

1) Pour les idées qui se rattachaient à la tête, cfr. Hérodote, II, XXXIX (Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 185-186).

2) Mariette, *Les Papyrus égyptiens*, t. II, pl. 3-4; cfr. Chabas, *Recherches sur les poids, mesures et monnaies*, p. 21-37.

3) Rosellini, *Monumenti Civili*, pl. XII, 1.

4) C'est ce qui résulte du dessin qu'en donne la table de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun*, pl. V).

5) *Papyrus Anastasi IV*, pl. XII, l. 5.

6) Kamel Gali, *Essai sur l'agriculture de l'Égypte*, p. 339. Les différences de taille qu'on remarque sur la table de Nofriouphtah sont confirmées par divers textes où il est question des quantités de nourriture qui leur sont nécessaires; ainsi au *Papyrus mathématique de Londres*, le *ro* et le *torpou* reçoivent une ration identique, qui équivaut à trois fois un tiers la ration du *stt*, tandis que celle de la tourterelle est moindre encore (Eisenlohr, *Ein mathematisches Handbuch*, p. 199-201; Griffith, *The Rhind mathematical Papyrus*, dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie biblique, 1893-1894, t. XVI, p. 244). Pour leur valeur relative, cfr. Griffith, *Hieratic Papyri*, pl. VIII, p. 2-3 et *Teat*, p. 17-18, où l'on voit qu'un *ro* valait quatre *torpou* ou huit *stt*, un *torpou* un demi-*ro* ou quatre *stt*.

Digitized by Google

La *sît*, et la *sarit*, qui viennent après les oies, sont des canards, comme l'indiquent les figures qu'on en aperçoit sur les monuments. La *sît* est l'*anas acuta*[1]. La *sarit*[2] n'était pas beaucoup plus grosse qu'une tourterelle, s'il en faut juger par les dessins tracés sur la table de Nofriouphtah[3]; c'est, en tous cas, l'une des sortes de canards qui sont le plus souvent citées sur les monuments[4]. Après la *sarit* vient la *manouit*, la tourterelle à collier, si répandue par toute l'Égypte et si souvent figurée sur les monuments[5].

Une série nouvelle de quatre gâteaux sépare la liste des viandes de celle des boissons. C'est d'abord une galette plate un peu moins grande que le *tarothou*, un peu plus grande que les pirsenou, le *saifi* ou *ta-saifi*[6], puis deux gros cônes de la taille des *shonsou*, mais coupés droits par le bas, les deux *shaouîtou*, peut-être nommés ainsi parce que la pâte en était *sablée* ou *granulée*[7]. Les *nipaouîtou* et les *masouîtou* étaient des préparations de farine granulée qu'on servait dans des vases, quelque chose

1) Rosellinj, *Monumenti Civili*, pl. XII, n° 8, et t. I, p. 184. Un troupeau est représenté à Beni-Hassan, avec un second troupeau de *sarit*, et un troisième de tourterelles; il occupe le registre de terre (Newberry-Griffith, *Beni-Hassan*, t. I, pl. XXX).

2) Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 1258-1259, et *Supplément*, p. 1082, où ce canard est identifié à tort avec l'*anser egyptiacus*, l'oie chénalopex.

3) Petrie, *Kahun*, pl. V.

4) C'est le troupeau du milieu, où les oiseaux sont un peu plus grands que les tourterelles du haut, dans le tableau de Beni-Hassan (Newberry-Griffith, *Beni-Hasan*, t. I, pl. XXX).

5) Rosellini, *Monumenti Civili*, pl. XI, 1, 4, XII, 2 et t. I, p. 183, 184.

6) *Ounas*, l. 135, *Papi II*, l. 443, Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X, l. 112; les variantes de Dümichen (pl. XXIV, 86) nous montrent à côté de *Saifi* seul une forme *Ta-saifi*, *tsaifi*, où le *t* simple est une abréviation de *ta*, *ti*, *pain*, comme dans *tirothou*. Le *tasaifi* est représenté sur la table d'offrandes de Nofriouphtah.

7) *Ounas*, l. 136, *Papi II*, l. 444; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X, l. 113, sur le sens *grains* de sable ou de blé du terme *shaouîtou*, cfr. Brugsch, *Dict. Hiér.*, p. 1363-1364, et *Supplément*, p. 1168-1169. On faisait des *shaouîtou* avec différentes substances, entre autres avec les fruits du *nabq*; la forme de ceux qu'on offrait au mort nous est connue par la table d'offrandes de Nofriouphtah.

Digitized by Google

comme le *couscoussou* des Algériens ou comme nos semoules[1].

Les boissons comprennent avant tout les trois classes déjà citées, laitages, vins, bières. Les laitages ne comprennent que deux sortes de *zosrît*, la *zosrît* ordinaire, la crême et la *zosrît ouastît* la crême du nome d'Ouasit, peut-être l'équivalent du *laban soultanièh* de nos jours[2]. Les bières étaient la *khnomsît*, la bière de chef, la bière ordinaire, puis deux sortes désignées par les noms de *sapkhouit* et de *poukhaît*, enfin ce qui paraît s'être appelé la bière d'Éléphantine ou la bière de Nubie, probablement l'équivalent de la *bouza* de millet moderne. Les anciens qui n'usaient pas de houblon, le remplaçaient dans la bière par différentes graines, par le lupin, par le chervi, par la berle, par plusieurs espèces de racines : la *poukhaît* qui donnait son nom à la dernière variété était, ce semble, une sorte de céréale[3]. Toutes les espèces de bière étaient inscrites sur la pancarte pour deux tasses, sauf la bière d'Éléphantine qui y figurait pour deux cruches bouchées, *douaou*[4]. Derrière la *poukhaît*, on lit le nom du *tabou*, une liqueur

1) *Ounas*, l. 137-138, *Papi II*, l. 444-445, Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X, l. 114-115 et pl. XXIV, 88-89. Les deux bols où l'on entassait ces mets sont figurés sur la table d'offrandes de Nofriouphtah. Si la variante *paouîtou* qu'on trouve dans Papi II et sur la table de Nofriouphtah par exemple, n'est pas une faute entraînée par la ressemblance des groupes *nipaouîtou* et *paouîtou*, on pourrait peut-être considérer *ni* comme le vieux préfixe *qui est de...*, *qui appartient à...*, et traduire *ni-paouîtou* par ce *qui appartient aux paouîtou*; ne faudrait-il pas alors considérer les *nipaouîtou* comme représentant une façon différente d'apprêter la pâte dont on fabriquait les *paouîtou*?

2) Que la *zouit* fût du lait, on ne saurait en douter après avoir lu le passage des Pyramides où il est dit : « C'est le mort qui donne des pains aux Êtres (*les dieux* et *les morts héroïsés*, corriger dans *Mirinrî*, l. 229, *Hor* en l'*aigle-ti*), c'est la nourricière du mort que l'*Ouastît*, c'est elle qui enfante le mort » (*Ounas*, l. 196-198, Teti, l. 75-76, *Mirinrî*, l. 229-230, *Papi II*, l. 607-608), où *ouastit*, l'épithète de *zosrît*, est surnommée la nourrice du mort. *Ouastît* est un féminin de l'ethnique *ouasîti*, dérivé de *Ouasît*, Thèbes.

3) Les écrivains arabes reconnaissent encore plusieurs espèces de bières, deux surtout, dont l'une s'appelait *mèzer* et l'autre *fokkâ*, répondant aux deux sortes que les Grecs appelaient ζύθος et κοῦρμι (Dioscoride II, 109-110); plusieurs d'entre eux en distinguent quatre, d'autres un plus grand nombre qui différaient l'une de l'autre par des détails de fabrication ou par l'addition de graines ou de plantes variées (S. de Sacy, *Chrestomathie arabe*, 2e éd., t. I, p. 149-154).

4) Cela résulte des figures représentées sur la table d'offrandes de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun*, pl. V).

Digitized by Google

formée de figues écrasées dans de l'eau et fermentées[1], puis on rencontre les vins de quatre espèces, la blanquette du Nord en deux flacons non bouchés[2], le vin de Hamît, le vin de Bouto, le vin de Syène, chacun en deux tasses analogues à celles de la bière[3].

Deux sortes de gâteaux déjà présentées, les *houbou nounît* ronds et les *khonfou* fuselés annonçaient ensuite la série nombreuse des fruits et des confitures. Elle débutait par deux pleines tasses d'*ashdou*, les fruits du lébakh, qui étaient en grande vogue dans l'Égypte ancienne[4]. Quatre tasses leur succédaient de fruits nommés *sashît* ou *sakhît*, dont une espèce était blanche, l'autre verte; la première est-elle l'amande ou la noisette, la seconde la pistache, qui se sont retrouvées l'une et l'autre dans les tombeaux égyptiens[5]? Les deux cases suivantes de la pancarte renferment deux sortes de graines, que l'on appelait *âgaouîtou*, *souîtou* et *souîtou âgaouîtou*, *âgaouîtou iatiou* et *iatiou âgaouîtou*[6]. Le terme *âgaît* signifie à proprement parler une graine[7];

1) *Ounas*, l. 146, *Papi II*, l. 154, Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XXV, l. 95. La liqueur de figues est mentionnée parmi les boissons enivrantes au *Pap. Anastasi IV*, pl. XII, l. 1, où Brugsch avait traduit le mot *tabou* par *vin de grenade* (*Dict. hiér.*, p. 1631). Un passage du *Papyrus Anastasi III*, pl. III, l. 5, compare cette liqueur à une flamme tant elle était chaude au goût.

2) Cfr. les représentations des flacons et des tasses sur la table de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun*, pl. V).

3) Cfr. sur ces vins Brugsch, *Reise nach der Grossen Oase*, p. 90-93, Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, p. 41, Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, p. 267-269.

4) Sur l'identification de l'arbre *ashdou* avec le lébakh, cfr. Maspero, *Notes au jour le jour*, § 12, dans les *Proceedings* de la Société d'Archéologie biblique, 1890-1891, t. XIII, p. 496-501; Loret (*Flore pharaonique*, 2e éd., p. 63-64) préfère, comme Dümichen, l'identifier au *Cordia Myxa*. Sur un sens plus général du terme *âshdou*, pour désigner les fruits confits de divers arbres, cfr. Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, p. 249-250, dont les conclusions sont adoptées par Loret, *Recherches sur plusieurs plantes connues des anciens Égyptiens*, dans le *Recueil de travaux*, t. XV, p. 117.

5) La noisette (*Corylus Avellana*, L.) a été trouvée en Égypte (Petrie, *Kahun*, p. 48; Loret, *Flore pharaonique*, 2e éd., p. 45), ainsi que l'amande (Petrie, *Kahun*, p. 47-48); elles y étaient probablement cultivées, comme de nos jours.

6) Cf. les variantes rassemblées par Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XXVI, 108-109.

7) C'est le sens qui résulte assez clairement des passages réunis par Stern

Digitized by Google

la première offrande consistait donc en grains de froment commun, *Triticum vulgare*, et la seconde en grains d'orge vulgaire. De fait on a trouvé assez souvent dans les tombes des plats de terre contenant des grains ou même des épis de blé et d'orge le plus souvent torréfiés légèrement, quelquefois enduits d'un vernis résineux qui les empêchait de germer[1]. Une espèce de graines nouvelle, les *babaîtou*, peut-être les lentilles, fournissaient un contingent de deux tasses ; puis on apportait les fruits du jujubier frais, *noubsou*, dans deux tasses, séparés de leurs noyaux et la pulpe pétrie en forme de pains, *ta-noubsou*, dans deux tasses également. Deux tasses pleines des fruits du caroubier, *houâou*, terminaient la liste nominative, au moins sur la pancarte ordinaire, car dans la Pyramide de Papi II, il semble bien que l'énumération continuait quelque temps encore[2]. Ce n'était plus du reste de simples objets de menu, mais, comme au début de la pancarte, l'indication de cérémonies nouvelles, s'appliquant à quelque sacrifice nouveau. On y constate en effet, après la mention de deux sortes de graine, l'*âbît* et les *bosni*, la mise en train d'une table, sur laquelle ou pose deux variétés de gâteaux, le *kaha* et la *tourît*, puis une seconde *table du vestibule*, et une *table du pain*, dont il n'avait pas été question jusqu'à présent, puis trois sortes de grains, les *babaîtou*, déjà présentés, les *bousou* qui sont peut-être une sorte de pois, et les *houâou*, les fruits du jujubier, de la bière, des gâteaux, un morceau de viande, bref un repas complet. Après ce supplément l'on retrouve les indications générales qui complètent et terminent la pancarte, *toutes les confitures, tous les légumes de l'année*, tous les breuvages, les morceaux de viande, les gâteaux qu'on met devant l'autel[3]. Ces portions de l'offrande dont on ne spécifiait point le détail, sont représen-

dans son Glossaire du *Papyrus Ebers*, t. II, p. 8; Dümichen (*Der Grabpalast* t. II, p. 42, note 2) y voyait une épithète *blé rôti*.

1) Maspero, *Guide du visiteur*, p. 246-247; Schweinfurth, *Ueber Pflanzenreste aus altaegyptischen Gräbern*, dans les *Berichte der D. botanischen Gesellschaft*, 1884, p. 355; Loret, *La Flore pharaonique*, 2e éd., p. 21.

2) *Papi II*, l. 501-523.

3) *Ounas*, l. 163-165, *Téti*, l. 134-136, *Papi II*, l. 524-526; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XII, l. 140-142, pl. XXVI, 113-115.

Digitized by Google

tées souvent dans les tableaux qui accompagnent la pancarte. On y voit entassés au hasard, parmi les objets dont le nom est donné, des melons, des concombres, des pastèques, des choux, des raves[1], et l'on a trouvé dans les tombes quantité de fruits ou de légumes qui ne sont ni nommés ni figurés de manière à être reconnus[2]. Les Égyptiens, très respectueux qu'ils étaient des traditions d'autrefois, ne voulaient point pourtant s'interdire de jamais ajouter au menu des morts les objets de cuisine de découverte ou d'invention récente, que les progrès de la culture ou de l'industrie mettaient à leur disposition de siècle en siècle : ces dernières formules, qui embrassaient de manière générale le domaine entier de la table égyptienne, leur laissaient toute liberté d'ajouter aux aliments consacrés par l'usage, et dont plusieurs étaient certainement tombés en désuétude, les victuailles et les liqueurs à la mode au moment même de l'enterrement. Le mort pouvait ainsi choisir, entre la diète de ses ancêtres et celle de ses contemporains, le régime qui lui plaisait le mieux, et continuer à se nourrir dans son tombeau de la façon même qu'il avait aimé dans sa maison.

Il me semble qu'après cette longue analyse, il n'est plus possible d'entretenir aucun doute sur la nature de la pancarte et sur les intentions de ceux qui l'ont composée. Nous la trouvons, dès les temps les plus anciens, fixée dans sa rédaction définitive et presque immuable, si bien que nous sommes obligés d'en reporter la première idée et les développements successifs aux temps antérieurs à l'histoire monumentale. La manière dont les différents termes en lesquels elle consiste sont mêlés aux formules qu'on prononçait lors de la consécration de chaque objet, nous prouve qu'elle est avant tout un véritable memento, destiné à faire passer un nombre déterminé de cérémonies devant l'esprit du lecteur, dans l'ordre même où elles devaient se succéder. Ce lecteur, pour l'utilité de

1) Wönig, *Die Pflanzen im Alten Aegypten*, 2e éd., p. 201, 203, 205, 207, 217.

2) Schweinfurt, *Notice sur les restes de végétaux de l'ancienne Égypte contenus dans une armoire du Musée de Boulaq*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1886, p. 3-10, et *Sur les dernières trouvailles botaniques dans les tombeaux de l'antique Égypte*, *ibid.*, 1886, p. 419-433.

Digitized by Google

qui on la traçait en beau lieu sur le champ de beaucoup de stèles et sur les parois de la plupart des tombeaux, ce n'était pas seulement le vivant, parent, prêtre ou simple visiteur, c'était aussi le mort lui-même. Comme j'ai eu souvent l'occasion de le répéter depuis plus de vingt ans[1], les tableaux et les inscriptions avaient une valeur magique en plus de leur signification matérielle. Les incantations qu'on avait récitées devant eux, au moment de la dédicace, les avaient emplis d'une vie secrète qui les rendait propres à fournir aux besoins du mort. La scène d'un sacrifice, par exemple, procurait au double qui savait tirer parti d'elle les mêmes avantages que ce sacrifice même. S'il connaissait les cérémonies qu'on avait figurées, leur marche, les formules qui en accompagnaient tous les moments, il pouvait les forcer à s'accomplir devant lui comme elles se seraient accomplies dans la réalité. Les doubles des personnes et des choses que la voix de l'officiant avait attachés aux images dessinées sur la pierre exécutaient chacun la fonction qui leur appartenait parmi les vivants, et le double du maître bénéficiait de leurs labeurs vagues comme son corps avait profité de leurs opérations régulières pendant son existence et la leur. Le mort, qui connaissait les formules dont il fallait se servir pour se préparer au repas par les purifications et par les onctions nécessaires, pour dresser la table, pour la charger, pour évoquer telle ou telle espèce de nourriture qui lui plaisait le mieux, n'avait qu'à jeter les yeux sur la pancarte, et il y trouvait l'aide-mémoire indispensable afin d'éviter les erreurs ou les transpositions qui auraient pu annuler ses conjurations. Le mot inscrit dans chaque case lui rappelait le rite à commander, les chiffres lui montraient le nombre de fois qu'il devait le faire célébrer ou les quantités de chaque substance auxquelles il avait droit, l'ordre des cases lui indiquait l'ordre dans lequel les cérémonies devaient se succéder pour être efficaces. Toutes les opérations avaient été exécutées en fait le jour des funérailles et les offrandes présentées en nature puis laissées dans le tombeau. Cet office effectif et ces cadeaux matériels fournissaient comme un substratum solide aux

1) *Études égyptiennes*, t. I, p. 193-194.

Digitized by Google

offices et aux objets vaporeux dont l'ombre devait se contenter. On en renouvelait l'effet le plus longtemps que l'on pouvait par les services qu'on célébrait aux fêtes prescrites par l'usage ou par la loi. Les prêtres et la famille accordaient alors au mort son festin réel avec le même appareil, et les domaines affectés à la dotation du tombeau apportaient leurs produits en subtance. Cette réalité durait ce qu'elle pouvait, puis le moment arrivait où le mort, oublié des descendants de ses descendants, en était réduit aux offrandes sommaires que les corporations et les sacerdoces chargés du soin des nécropoles lui mesuraient assez chichement aux jours solennels. Ces maigres revenus finissaient eux-mêmes par s'évanouir, et la chapelle des vieux tombeaux, abandonnée, parfois enfouie sous les sables et inaccessible, ne recevait plus que la charité d'un visiteur d'occasion, attiré par la curiosité, par la recherche des vieux textes, par le goût des évocations magiques. Le mort n'avait plus alors rien à attendre que de la pancarte et des ressources qu'il en tirait lui-même par ses propres efforts.

La comparaison de la pancarte avec le rituel d'où elle est extraite, et celle de ce rituel tel qu'il est chez Ounas et chez Pténénophis avec la version beaucoup plus détaillée qu'on en lit chez Papi II, nous montrent que la rédaction fixée presque immuablement dès la IVe dynastie est elle-même le dernier terme d'une série de rédactions plus anciennes, dont le caractère n'est pas difficile à établir. J'ai déjà indiqué les conclusions auxquelles l'examen de ces versions m'a conduit. Les cérémonies, dont la pancarte nous montre le sommaire, débutaient par des purifications générales, puis elles pratiquaient l'*Ouverture de la bouche*, mais de façon rapide, uniquement pour renouveler une cérémonie déjà faite, puis elles assuraient au mort un repas simple et copieux, après quoi elles procédaient à la toilette du mort et à sa parure : ces points acquis, elles comportaient la préparation de la table, et se terminaient par la longue énumération des vivres et des boissons. Si l'on y regarde de plus près, on voit immédiatement qu'il y a là trois actes divers, réunis par un lien plus ou moins fort; la version la plus complète les décrit tous les trois, la version intermédiaire supprime presque entière-

Digitized by Google

ment l'habillement et la parure, la pancarte ne conserve que les purifications et les onctions d'usage au début d'un grand dîner et ne retient en son entier que ce qui a trait au dressage de la table et au menu. Quelle peut être la raison de ces abréviations successives? Si poussant plus loin l'étude, on examine les autres rituels ou portions de rituels transcrits ou figurés dans les tombes, on remarque sans retard que l'*Ouverture de la bouche* et l'habillement s'y retrouvent avec des développements considérables, qui en font de véritables offices longs et compliqués. Quel rapport y avait-il entre les deux cérémonies de l'*Ouverture* et peut-on penser qu'elles faisaient double emploi? L'*Ouverture* la plus complète, les sacrifices qu'elle exigeait, l'habillement qui la terminait étaient célébrés le jour même des funérailles, par les prêtres et par la famille, partie sur la momie même[1], partie sur la statue qui la représentait les membres libres, avec l'apparence et les attributs de la vie. C'était alors l'introduction du *double* dans sa demeure, sa résurrection à toutes les fonctions de la vie matérielle, son initiation aux us et coutumes de l'existence qu'il allait mener désormais, et l'on comprend que les siens n'épargnassent rien pour rendre sa remise en train plus minutieuse ni son acclimatation plus complète. Le bénéfice des opérations une fois accomplies lui demeurait acquis pour toujours et l'on n'avait plus besoin de les recommencer dans tout le détail; du reste, on ne l'aurait pas pu faire, car la momie scellée dans son sarcophage et le sarcophage emmené dans son caveau n'étaient plus légalement accessibles, passé le jour de l'enterrement, et la statue seule demeurait pour subir les manipulations des offices célébrés aux fêtes réglementaires. Qu'elle dût les subir en réalité, au moins à l'origine, cela n'est pas douteux, et les expressions mêmes dont le rituel se sert au moment de l'onction et de l'habillement, par exemple, ne s'expliqueraient pas si l'on n'avait eu quelque statue sous la main au moment où on opérait. Cette statue, d'autre part, avait besoin, pour être prête à recevoir l'offrande, qu'on

1) Cela résulte des tableaux où, comme au tombeau de Pétéménophis, les vignettes montrent la momie même et les officiants groupés autour d'elle dans l'exercice de leurs fonctions (Dümichen, *Der Grabpalast*, t. II, pl. I-XII).

Digitized by Google

répétât sur elle, sinon toutes les manipulations de la première fois, au moins quelques-unes d'entre elles, qui confirmaient les effets de la Grande *Ouverture de bouche* et les ravivaient au cas où ils se seraient amortis par le temps. C'est ce qui se passait dans la version la plus complète du Rituel auquel la pancarte est empruntée. On y ouvrait brièvement la bouche à la statue, puis on la nourrissait, on l'habillait et on la parfumait ensuite, puis on mettait la table et on présentait le repas, mais là encore il y avait des points superflus, tout ce qui se rapportait à la parure et à l'ornement. On conçoit en effet que, si l'on sentait l'obligation impérieuse de renouveler les provisions que le mort consommait chaque jour, le besoin n'était pas aussi pressant pour lui de remplacer sa garde-robe et ses insignes. L'office, célébré aux fêtes réglementaires, ne comprenait donc nécessairement que les portions du texte et les actes relatifs à l'alimentation ; le reste pouvait être négligé sans inconvénient le plus souvent, et c'est pour cela que la version courante introduit, immédiatement après les purifications, les onctions de parfum et la mise du couvert. Je ne crois pas que l'abréviation ait jamais été poussée plus loin par les prêtres. L'usage s'établit assez vite de cacher les statues, pour les préserver de toute injure, et pour assurer au double la possession de corps difficiles à détruire au cas même où sa momie serait anéantie ; du moins, on constate, dès la IVe dynastie, l'existence des *serdabs* où elles reposaient inconnues. Mais, quand même on n'aurait pas gardé une statue ou deux pour les besoins du culte, il y avait toujours dans un tombeau, ne fût-ce que sur la stèle, une image du mort sur laquelle on pouvait simuler tous les actes de l'*Ouverture de bouche* et des onctions. Si donc la pancarte supprime ces détails, c'est que, placée à portée du mort, elle était destinée à l'usage personnel du mort. Le *double* n'avait pas besoin de s'ouvrir la bouche à lui-même, ni de se mettre en main les insignes : il avait la bouche ouverte et les insignes en main depuis le jour de l'enterrement. Il ne demandait qu'une seule chose, qu'on lui dressât la table et qu'on lui servît à manger ; pour lui assurer la subsistance, on n'avait qu'à inscrire sur la pancarte les opérations prélimi-

Digitized by Google

naires d'un grand dîner, purification, onction, garniture de la table, puis à y inscrire le menu détaillé. C'est ce que l'on fit de bonne heure, et la pancarte, réduite à ce rôle utile, ne changea plus de rédaction tant qu'il y eut des païens en Égypte.

On voit par cette étude, trop brève encore malgré sa longueur, quelle ample matière à discussion peut offrir un sujet aussi restreint et aussi banal en apparence que la pancarte affichée dans tous les tombeaux : où le premier coup d'œil, le seul qu'on eût jeté sur ce document, semblait ne révéler qu'une liste sans signification évidente, un examen approfondi nous révèle un ensemble de cérémonies et de pratiques coordonnées, puis modifiées par l'effort de longues générations. On imaginait bien que ces rites compliqués et les livres où ils sont consignés n'étaient pas sortis tout d'une pièce du cerveau de quelques prêtres, mais il paraissait bien difficile qu'on parvînt jamais à saisir, sous l'uniformité du texte définitif, la trace des états différents par lesquels la pensée religieuse de l'Égypte avait passé, avant de revêtir la forme que nous lui connaissons à l'époque historique. La comparaison des versions plus ou moins développées, que les monuments nous fournissent pour le rituel d'où la pancarte est sortie, nous a permis pourtant de montrer comment on devait s'y prendre pour retracer en gros l'histoire de cette partie du sacrifice funéraire : au début, le banquet funéraire réel, où le mort était censé prendre part parmi les vivants, après que l'*Ouverture de la bouche* l'y avait rendu apte, puis la disjonction du repas où les vivants assistaient et de celui qu'on appropriait au mort, puis le banquet réduit aux proportions d'une série d'offrandes qu'on soumettait à l'image du mort après l'avoir préparée, l'abréviation progressive de toutes les cérémonies qui n'étaient pas l'offrande même, et la transformation finale d'un office complet où le sacerdoce funéraire servait longuement le mort en une liste d'actes et de substances tracée sur la muraille, et où le mort pouvait s'approvisionner seul sans secours étranger, pourvu qu'il eût appris au préalable les paroles et les gestes nécessaires.

Cette évolution était entièrement accomplie, et le cérémonial fixé dans les moindres détails avant la construction des premiers

Digitized by Google

tombeaux qui nous soient parvenus, et il semble qu'à partir de ce moment, pendant les siècles de l'Égypte historique, nous ne puissions plus rien deviner des modifications que la marche de la pensée religieuse apporta aux conceptions antéhistoriques : la presque immuabilité du texte consacré ne permettrait plus de constater les changements d'interprétation que nécessitait le développement des vieux concepts et l'introduction des concepts nouveaux. L'analyse des variantes que la formule *souton-hotpou-dou* présente selon les temps, nous a montré qu'on ne devait pas désespérer de surprendre les altérations de dogmes survenues même à l'époque historique : un peu de patience et d'exactitude dans la notation des différences même les plus légères, qu'on rencontre aux textes les plus invariables d'apparence, conduit presque toujours à distinguer les altérations de la forme qui trahissent à la longue les modifications survenues dans la pensée. Ce sont là, il est vrai, des constatations fort délicates, et il est aisé de faire fausse route lorsqu'on aborde un terrain aussi peu exploré que celui-ci l'a été jusqu'à présent ; ce n'est pas une raison cependant pour éviter de s'y engager et pour refuser d'y rien faire, sous prétexte que, personne n'y ayant rien fait encore, on risquerait beaucoup de s'y égarer.

M. Loret, dans un article qui affecte les allures d'un manifeste d'école nouvelle[1], a déclaré, non sans quelque ingénuité, que la Mythologie égyptienne lui paraît être avant tout un passe-temps agréable et amusant, auquel on peut se livrer presque sans aptitudes particulières, pourvu qu'on ait l'imagination ingénieuse et quelque souplesse d'esprit en matière lexicographique. Je crains que M. Loret n'ait pas d'idées bien nettes sur la quantité de recherches préalables que l'étude des religions exige aujourd'hui, et qu'il ne parle de ces choses-là sans y avoir prêté une attention suffisante. On peut ne pas considérer comme également certains tous les résultats auxquels sont arrivés Chabas, Rougé, Mariette, Pierret, Grébaut, Birch, Lepage-Renouf, Lefébure, Lepsius, Dümichen, Wiedemann, Brugsch, Pietschmann, tous les autres,

1) *Sphinx*, t. I, p. 186 sqq.

Digitized by Google

dont je suis, mais c'est en vérité montrer combien peu on est familier avec leurs œuvres que de voir dans la mythologie égyptienne telle qu'ils l'ont établie chacun pour sa part une création prématurée de gens à imagination purement ingénieuse : ce qu'on remarque chez tous, et ce que M. Loret y aurait vu, s'il avait parcouru leurs livres, c'est la recherche patiente et l'accumulation perpétuelle des textes, l'interprétation des faits recueillis par les données les mieux établies de la civilisation égyptienne et des civilisations voisines, leur comparaison aux faits analogues que l'on rencontre dans les religions des autres peuples civilisés ou non. En ce qui me concerne, je crois volontiers qu'un examen nouveau de la pancarte et des rituels dont elle provient pourra m'amener moi-même ou amener ceux qui viendront après moi à modifier beaucoup de détails que je n'ai pu qu'indiquer en passant, faute de documents et surtout faute d'espace : néanmoins je m'assure que la plus grande partie des points que j'ai traités et des conséquences que j'en ai déduites recevront des confirmations certaines de tout examen nouveau et demeureront acquis à notre science.

Paris, le 28 février 1897.

G. Maspero.

Digitized by Google

LE CAMBODGE ET SES MONUMENTS

I

Koh Kér.

En 850 de l'ère indienne dite s'aka, année qui correspondait à 928 de notre ère chrétienne, un nouveau souverain des Kambujas montait sur le trône. Sa Majesté Jayavarman, le quatrième des rois que nous connaissons de ce nom, succédait à ses neveux dont les deux règnes, ajoutés ensemble, n'avaient pas duré plus de vingt ans. En prenant le pouvoir, Jayavarman quitta la capitale avec la hâte qu'il aurait mise à fuir un lieu pestiféré. Voulant fonder une nouvelle résidence, il emportait avec lui le *dieu royal*, la divinité protectrice du royaume, à laquelle rendaient hommage, en ce moment, toutes les familles brahmaniques, ce qui, dans la phraséologie de l'époque, semble signifier que ces familles remplissaient leurs devoirs de fidélité et de soumission vis-à-vis du souverain.

Suivi de toute sa cour, il emmenait, entre autres, le brahmane Is'anamurtti[1] qui remplissait alors les doubles fonctions d'acarya « docteur » en chef et de président des familles brahmaniques, et qui devait être, un peu plus tard, le *purohita* le « chapelain » du culte du dieu royal. Jayavarman s'avança au nord-est, dépassa les plaines cultivées de la province que nous appelons actuellement province d'Angkor, pénétra dans les forêts clairières aux arbres maigres et rares qui croissent avec peine sur la mince couche de sable affleurée presque partout par le grès ou la limonite ferrugineuse du sous-sol, laissa derrière lui le massif du mont Koulên et s'arrêta, après avoir franchi une quarantaine de

1) Il n'est pas inutile de faire remarquer que les typographes ont dû supprimer, dans cet article, presque tous les signes diacritiques des noms sanscrits ou khmêrs.

Digitized by Google

lieues, aux bords d'un ruisselet desséché six mois de l'année. Pendant la saison des pluies y coule un mince filet d'eau qui vient des plateaux du sud-est, s'infléchit au nord, puis à l'est pour aller, à trois ou quatre lieues de là, se jeter dans le haut Sting Sên.

Le choix de ce pays, sauvage à souhait, fut peut-être provoqué par l'existence de trois roches erratiques de grès, fortuitement disposées en ligne droite et à une centaine de mètres de distance respective. Cette légère bizarrerie de la nature dut frapper des esprits que dominaient très fortement les idées religieuses du panthéisme indien. Trois lingas énormes et leurs piédestaux colossaux furent taillés dans ces monolithes dont l'alignement se trouvait être incliné de vingt degrés environ sur le méridien, c'est-à-dire allant du nord un peu ouest au sud un peu est. Sans doute cet arrangement naturel détermina l'orientation exceptionnelle de chacune des constructions aussi bien que de la disposition d'ensemble des édifices de cette localité dont aucun n'est exactement orienté : axes et faces étant ainsi inclinés de vingt degrés. Il faut en tenir compte quand on parle ici de nord, d'est, de sud et d'ouest.

Le palais royal, dont nous n'avons pas trouvé trace, fut, selon toute vraisemblance, entouré simplement d'une enceinte de madriers. Jayavarman fit creuser rapidement le vaste bassin alors considéré comme indispensable à toute grande agglomération d'hommes ; ce travail fut facilité par la forme légèrement en pente du terrain que l'on excava peu profondément, en rejetant les déblais sur les faces en contrebas : celles de l'ouest et du nord. Le ruisseau entrait dans ce bassin vers son angle sud-est et en sortait vers l'angle nord-est où, selon l'usage en pareil cas, une écluse à revêtement de pierre permettait de régler à volonté le niveau des eaux.

Le roi fit de même construire promptement les édifices religieux nécessaires à une capitale. Les seigneurs de sa suite et, sans doute aussi, le peuple de cette ville improvisée, élevèrent de leur côté, quelques temples de moindre importance. Si bien que ce lieu, qu'on appelait alors *Chok Gargyar*, resta la capitale du Cambodge pendant seize années consécutives, soit les qua-

Digitized by Google

torze ans de royauté de Jayavarman IV et les deux ans de règne de son fils cadet, Harsavarman II. En 866 s'aka (= 944 A. D.), Rajendravarman, le frère aîné de Harsavarman II, monta sur le trône et revint immédiatement se fixer à Angkor. La capitale de son père, définitivement abandonnée, dut perdre sur le champ une importance qui était toute factice : le pays n'étant pas fertile et les villages les plus rapprochés se trouvant aujourd'hui à plusieurs lieues de distance. Nous pouvons donc hardiment supposer que tous les édifices de Chok Gargyar furent élevés en moins de seize ans. Le fait n'aurait rien de surprenant, les matériaux de gros œuvre de toutes ces constructions, un grès rougeâtre au grain grossier et la limonite ferrugineuse, étant fournis en abon dance par le sous-sol même du pays et de ses environs immédiats.

Gargyar est le nom que l'on donnait à cette époque à un bel arbre aux petites feuilles, au bois de fer excellent pour les constructions de barques, de pirogues ou de pilotis destinés à rester sous l'eau. C'est le *sao* des Annamites. Les Khmêrs actuels l'appellent *gagi*, mot qui est prononcé *koki*. En tant que nom propre de lieu, Gargyar perdit sa signification primitive et sa prononciation s'altéra d'une manière sensiblement différente de l'altération qu'il subit comme nom d'arbre. Malgré une certaine ressemblance entre les deux termes, *koki* et *kohkér*, les indigènes ne se doutent nullement de la liaison que révèle la commune origine des deux mots. Leurs explications erronées attribuent à Koh Kér le sens « d'île de la Célébrité », ou bien prétendent que ce nom est une altération de Koh Kév « l'île du Joyau ». Je rétablis ici la véritable étymologie.

Ces ruines de Koh Kér, situées dans la province de Kampong Soay, district de Promotép (= Brahmadeva), à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de l'extrémité d'un massif tabulaire appelé Phnom Thbêng, à une vingtaine de lieues au nord un peu ouest des ruines de Prahkhan, ont déjà été étudiées par la mission de M. Delaporte [1] en 1873, et en 1876 par M. Harmand [2]. Je reprends sommairement l'examen de ces monuments qui ont tous un

1) *Voyage au Cambodge.*
2) *Annales de l'Extrême Orient*, Ier volume.

Digitized by Google

caractère nettement religieux et je le compléterai par un aperçu du contenu de leurs nombreuses inscriptions.

Le voyageur qui vient du sud rencontre d'abord, à une demi-lieue de Koh Kér un petit temple, orienté à l'est, que les indigènes appellent *Prasat Pram*, « les Cinq tours ». En réalité ce sont trois tours en briques précédées de deux édicules l'un en briques, l'autre en limonite, le tout entouré d'un mur en limonite.

A un quart de lieue plus loin, le groupe des ruines commence à *Prasat Néang Khmau*, « la Tour de la Dame noire » (Kali probablement), temple situé à droite du sentier et tourné vers l'ouest. Dans un préau enclos par un mur qui mesure environ 50 mètres sur chaque face se dresse, sur une petite terrasse, une assez belle tour, en limonite comme le mur. Sur le linteau de sa porte en grès fin et gris est sculpté un personnage à longue barbe. A l'intérieur sont les débris d'un linga et de son piédestal à gargouille en grès rougeâtre du pays.

Au delà, mais à gauche de la route, est encore un autre temple, orienté à l'est, celui-ci. C'est *Prasat Chen*, « les Tours du Chinois (ou des Chinois, la langue khmère ne distinguant pas les nombres). Deux murs d'enceinte concentriques protégeaient trois tours, en limonite comme les murs, et deux édicules en briques. Le mur extérieur avait sans doute des portes en bois : il est largement interrompu au milieu de ses faces est et ouest. Sur la porte monumentale de l'enceinte intérieure sont sculptés deux singes dépassant la stature humaine, couverts d'ornements, couronne en tête, qui se livrent une lutte acharnée. De grandes inscriptions à peu près effacées étaient écrites sur des piliers de cette porte.

Laissant ensuite de côté des vestiges de terrasses et des petits édifices sans importance, disséminés dans les bois, on atteint, au bout d'un kilomètre, un beau bassin long de 50 mètres, large de 25, dont les parements de pierre, très bien conservés, encaissent une nappe d'eau profonde, sombre et totalement dépourvue d'herbes aquatiques. Ce bassin, appelé par les indigènes *Andaung Préng*, « le Puits de la Destinée[1] », fournit la meilleure

1) Ou bien « le Puits de l'Antiquité ».

Digitized by Google

eau potable du pays. Il est situé à quatre cents mètres au sud du monument principal et à deux cents mètres à l'ouest du *Rahal*, le grand bassin de Koh Kér.

Celui-ci mesure à peu près 800 mètres du nord au sud et 500 de l'est à l'ouest. J'ai dit qu'il avait été creusé peu profondément et que, grâce à la forme un peu en pente du terrain, on s'était borné à rejeter les déblais en levées sur ses faces ouest et nord. Le ruisselet ne l'alimentant que pendant six ou huit mois de l'année et l'écluse qui retenait les eaux ayant disparu depuis des siècles, le Rahal n'est plus, à la fin de la saison sèche, qu'un marécage où buffles et éléphants trouvent en abondance l'herbe et l'eau qui leur sont nécessaires. Ce grand bassin et le « Puits de la Destinée » ont l'orientation générale des ruines.

Dans les bois, à cent ou deux cents mètres à l'est du Rahal, court du sud au nord une longue ligne de temples secondaires.

M. Harmand signale notamment une superbe tour en briques, bien conservée. On accède à chaque face de son soubassement à belles moulures et haut de 2 mètres, par des escaliers que gardent de beaux lions de pierre ; aux angles de ce soubassement veillent des éléphants de pierre richement harnachés, les défenses en arrêt, les oreilles tendues. Sur le fronton de la porte est représenté le dieu Indra sur l'éléphant tricéphale ; à l'intérieur de la tour, le symbole adoré, la représentation de la divinité semble être un cube mathématique de grès au grain très fin, de $0^{m},50$ de côté, poli avec le plus grand soin et dont la surface supérieure présente seize excavations cubiques, cinq sur chaque bord et une plus grande au milieu.

Ni mes notes ni mes souvenirs ne me rappellent cette tour que j'ai dû manquer.

Mais, en explorant ces bois, j'ai aperçu successivement : un temple, face à l'ouest (comme le sont la plupart des petits monuments de cette localité), où deux murs d'enceintes concentriques protègent deux édicules et une grande tour en limonite ; plusieurs petites galeries en croix, isolées ; plusieurs terrasses, vestiges de soubassements de temples en bois et chaume, qui ont gardé leurs idoles, lingas ou statues.

Digitized by Google

Puis, à quatre cents mètres environ à l'est de l'angle nord-est du Rahal, un petit monument remarquable par la quantité énorme d'inscriptions écrites sur ses piliers. Tourné vers l'ouest, il se compose d'un premier mur d'enceinte largement interrompu au milieu de ses deux principales faces; d'une seconde enceinte, simple mur sur trois de ses faces, et ayant deux portes monumentales, à l'est et à l'ouest. Une colonnade de piliers court au-devant de sa face principale, ici celle de l'ouest. Cette colonnade devait former avec le mur une galerie couverte en bois et chaume, car il ne reste pas trace de toit. A son fronton méridional, encore debout, était sculpté un dieu assis sur un bœuf vu de face et très mal fait, les raccourcis laissant toujours fort à désirer dans la sculpture cambodgienne; son poitrail a l'air d'une grosse boule posée sur deux colonnes qui ne sont autre que les jambes de l'animal. C'est sur les piliers en grès rougeâtre de cette galerie et des deux portes monumentales de cette enceinte qu'avaient été burinées trente cinq inscriptions. Une grande tour en briques, entourée de quatre tourelles ou édicules, s'élevait au centre du monument.

Après avoir dépassé encore un petit temple très simple — mur de 30 mètres sur 20, avec porte monumentale à l'est, édicule et tour-sanctuaire à l'intérieur, le tout en limonite, sauf les encadrements des portes qui sont en grès — on atteint, toujours dans les bois, les trois énormes lingas dont j'ai parlé au commencement de cet article. J'ai dit que leur situation paraît avoir déterminé l'orientation et la disposition de tous les monuments de Koh Kér et peut-être le choix même du lieu. Ils sont situés à six cents mètres environ à l'est du monument principal que nous n'avons pas encore abordé, et à plus de cent mètres les uns des autres, sur une ligne allant du sud 20° est au nord 20° ouest.

On les a abrités dans des tours carrées, massives, en grès gris, donc apporté de loin. Ces tours, ouvertes à l'ouest, mesurent 7 mètres de côté et encore 8 mètres de hauteur. Elles reposent sur des soubassements moulés, sculptés et décorés avec soin, tandis que les parois se dressent frustes, très épaisses, formées de blocs énormes polis sur leurs faces en contact, mais presque

Digitized by Google

bruts sur les faces exposées à l'air. Les portes sont encadrées de parallélipipèdes de grès gigantesques; les frontons ont plus de 2 mètres d'épaisseur. Au-dessus des tours, le toit, s'il existait, devait être en bois et chaume ; il n'en reste aucune trace.

A l'intérieur de chaque tour, le monolithe a été taillé en piédestal de 5 mètres sur 4, orné de cariatides, monstres à muffle de lion emplumés et écailleux, et surmonté d'un linga haut de 1^{m},20, de 4 mètres de tour, à sommet hémisphérique (au plus septentrional des trois lingas, le symbole, un peu trop précisé, à même un certain caractère de réalisme). Sur le côté nord de chaque piédestal, une gouttière ou gargouille s'avance jusqu'à la muraille de la tour, perforée à cet endroit d'un canal qui débouche au dehors, en se prolongeant, sous forme de bec, au-dessus d'un petit bassin carré entouré de quelques marches.

Dans le voisinage, d'autres représentations de ce genre, encore énormes quoique de dimensions moins gigantesques, ont été apportées et placées en deux blocs : le linga et son piédestal.

De cet endroit, en se rabattant vers l'ouest dans la direction du monument principal, on rencontre, au bout de quatre cent cinquante mètres et à cent cinquante mètres de ce monument, deux petits édifices semblables, tournés vers l'est et voisins l'un de l'autre, composés d'un mur d'enceinte de 28 mètres sur 20 et d'une galerie à façade et péristyle entourant une cour de 15 mètres sur 10.

Pour en terminer avec les ruines secondaires que l'on peut citer, j'ajoute qu'une chaussée partant de Koh Kér se dirige à quelques kilomètres au nord, jusqu'au Phum ou village de Kampéch Chas et que, dans cette direction, on rencontre, à une demi-lieue de Koh Kér, une tour en briques ayant un soubassement en limonite.

Le monument principal, qu'il est temps d'aborder après avoir ainsi exploré les environs au sud, à l'est et même au nord, est situé à deux cents mètres au nord-ouest du Rahal. Il peut être divisé en trois parties principales qui sont, en allant de l'est à l'ouest : des bâtiments extérieurs, le temple proprement dit et un préau contigu, clos de murs, où s'élève une massive pyramide.

Les constructions extérieures, toutes très rapprochées du

Digitized by Google

temple, comprennent : une galerie en croix, à branches égales, en limonite et percée de fenêtres à barreaux en grès gris; deux galeries latérales en limonite, sans toit, qui devait être en bois et chaume; puis deux grosses tours en limonite avec soubassement de grès. Entre ces deux tours et juste devant l'entrée du temple proprement dit, a été creusée une petite excavation parementée de grès où on peut descendre par quelques marches.

Le temple et le préau sont entourés d'un mur qui mesure environ 300 mètres de longueur : 160 pour le temple et 140 pour le préau; la largeur du rectangle est de 120 mètres. Ce mur est plus épais, plus élevé au préau dont il constitue l'unique enceinte, tandis que le temple a deux autres enceintes intérieures.

Au milieu de la face est de ce mur se dresse une haute tour en briques qui sert de gopoura ou porte monumentale. Son entrée principale, que gardent encore deux guerriers de pierre debout, possède un excellent fronton représentant un avatar de Vishnou et elle est flanquée de deux petites portes latérales. A l'intérieur de cette tour sont des débris, entre autres ceux d'une grosse statue qui semble être celle d'un roi. Des Bouddhas de bois vermoulus paraissent indiquer que l'édifice fut consacré ultérieurement au bouddhisme.

De cette tour on passe dans une avenue longue d'une quarantaine de mètres, entre des galeries faites d'une colonnade et d'un mur plein. Derrière ces murs, de petites terrasses supportent des dragons dont la tête polycéphale est tournée vers l'extérieur. Le corps de ces dragons formait balustrade au bord des pièces d'eau ou bassins sacrés qui remplissent presque totalement l'intervalle qui existe entre la première et la deuxième enceinte, et ne laissent comme voies de communication que les deux avenues en chaussée de l'est et de l'ouest.

La deuxième enceinte est un mur qui peut mesurer environ 80 mètres sur 60. Sa porte orientale, précédée d'un péristyle à six colonnes, flanquée de bas-reliefs représentant des guerriers debout, la pique à la main, donne accès à une salle en croix, sorte de musée de statues originales, mais affreusement mutilées et à demi-enfouies sous terre. Tels : un dieu portant une roue

Digitized by Google

ou un disque sur son dos; un personnage ou dieu de grandeur humaine, bossu du dos, bossu de la poitrine; un bœuf ou buffle portant une divinité dont il ne reste que le tronc.

A droite et à gauche de cette salle en croix, l'intervalle entre la deuxième et la troisième enceinte semble avoir été une sorte de cloître occupé par des cellules en grès et en limonite séparées par des cloisons transversales; ce cloître remplaçait sans doute les galeries d'enceinte qui font totalement défaut à ce monument.

La troisième enceinte, qui mesure environ 45 et 28 mètres, est une épaisse muraille en gros blocs de grès polis, ajustés avec soin et couverts d'un couronnement assez bien travaillé. Les parois intérieures des deux portes monumentales de cette enceinte, à l'est et à l'ouest, et la plupart des piliers de leurs péristyles étaient couverts de grandes et belles inscriptions qui sont très ruinées actuellement.

De la porte orientale pénétrant dans l'enclos central on y aperçoit le sanctuaire qui est représenté ici par quatorze tourelles (et édicules) ainsi groupées : deux, une un peu plus grande, cinq sur une même ligne, puis quatre et encore deux. Ces tourelles sont de construction médiocre, leurs briques de qualité inférieure, mais les encadrements et surtout les frontons des portes qui sont en grès sont très bien fouillés et habilement éxécutés. Le linteau de la principale de ces constructions représente Vishnou dans son avatar de *Narasinha*, « homme lion » tenant sur ses genoux un corps, sans doute celui du tyran Hiranya kasipu, qu'il s'apprête à mettre en pièces.

De ce préau central continuant à l'ouest on traverse successivement : la porte occidentale de la troisième enceinte où sont des inscriptions, ai-je dit; une salle analogue à la salle en croix de l'est, mais qui n'est plus qu'un amas de décombres, elle est gardée par des femmes en bas-reliefs debout la fleur à la main; la porte monumentale en ruines de la deuxième enceinte; une terrasse à ciel ouvert avec balustrades de dragons polycéphales aux bords des deux bassins sacrés qui remplissent l'intervalle entre les enceintes moyenne et extérieure; on remarque à cette avenue un superbe garouda; enfin la porte monumentale de

Digitized by Google

l'ouest de l'enceinte extérieure qui permet de passer du temple proprement dit dans le grand préau qui s'étend derrière le temple.

Ce préau mesure 140 mètres sur 120; son mur, en limonite, épais de 1m,50, haut de 3m,50, est couronné de pyramides monolithes ou bornes cylindro-coniques hautes de 0m,50. Un peu en arrière du milieu de ce préau se dresse le *prang* (du sanscrit *prangana*), pyramide carrée, massive, à sept étages ou gradins superposés, construite en blocs de limonite et revêtue de blocs de grès. Large de 55 mètres environ à sa base, elle est haute de 36 à 40 mètres. Un escalier, sur sa face orientale, permet d'accéder assez facilement au sommet où quatre murs, ornés de monstres en cariatides, protégeaient un couloir large de 1 mètre qui circulait tout autour d'une chambre cubique ouverte à l'ouest, large et profonde de 6 mètres. Au fond de cette chambre, un puits, large de 1 mètre et descendant entre les blocs de limonite jusqu'à une profondeur de 10 mètres environ, a dû être violé il y a longtemps déjà.

Une petite porte percée dans le mur du préau permet de sortir à l'ouest dans la campagne et d'atteindre tout à côté une butte artificielle aussi haute que la pyramide. Les indigènes l'appellent « le mont de l'Éléphant blanc ».

Dans cette revue rapide des ruines de Koh Kér nous avons reconnu que les inscriptions sont groupées en trois endroits que je reprends dans un ordre inverse : aux parois et aux piliers des deux portes monumentales de l'enceinte intérieure du grand temple, aux piliers du petit monument à l'est du Rahal et aux portes du petit temple appelé « les Tours des Chinois ».

Ces documents sont tous de la même époque. Ils sont tellement identiques, sauf sur quelques piliers du temple principal, que l'on se demande si ce ne fut pas une seule et unique main qui les traça sur la pierre avant de les livrer au ciseau des sculpteurs. Les lettres sont grandes; elles atteignent généralement jusqu'à 0m,02 de hauteur. Leur forme est assez semblable à l'écriture ronde des inscriptions d'Indravarman et de Yasovarman qui sont antérieures de vingt à cinquante ans; toutefois se

Digitized by Google

dessine déjà une tendance à la forme carrée qui s'accentuera pendant les siècles suivants. On y trouvera la lettre *r* sous ses deux formes : à une branche et à deux branches. L'état de conservation de ces documents laisse singulièrement à désirer et les lacunes sont énormes, ce qui tient surtout à ce qu'ils furent presque tous écrits sur une pierre trop tendre qui se ronge et se désagrège à l'air, ce grès rougeâtre et grossier que fournit le sous-sol de Koh Kér.

Sur la paroi de gauche de la galerie qui forme l'intérieur de la porte monumentale de l'est de la troisième enceinte du temple principal a été écrite une grande inscription dont il ne reste que des fragments de vingt-trois lignes. Elle semble servir de préambule, pour ainsi dire, aux diverses inscriptions de Koh Kér. Elle débute, en effet, par cinq lignes en sanscrit qui contenaient, selon M. Barth :

Une invocation à la divinité (dont le nom manque), des indications astrologiques et des donations de biens (objet de l'inscription) par un roi qui était nommé. Il ne reste de son nom que la terminaison *Varman* commune à tous les rois du Cambodge, mais ce nom ne peut être que celui de Jayavarman, même au point de vue des « exigences métriques ». La correction de la langue est parfaite, autant qu'on en peut juger par les fragments conservés.

La lacune du nom sanscrit de la divinité est assez regrettable ; ce nom nous aurait appris quel était ce dieu que les inscriptions khmères appellent simplement le *dieu royal* (kamratèn jagat raja) ou, comme ici, le *dieu de la royauté, du règne* (kamratèn jagat rajya). Mais en ce qui concerne le nom du roi, il n'y a pas de confusion possible. C'est Jayavarman IV, le roi qui régnait aux diverses dates que nous verrons burinées en chiffres ici même. D'ailleurs si son nom n'existe plus dans les inscriptions estampées en 1883, il se trouvait encore sur un fragment recueilli en 1876 par M. Harmand et reproduit au Ier volume des *Annales de l'Extrême Orient*, page 360, où je lis nettement «... s'aka, la poussière des pieds sacrés (c'est-à-dire Sa Majesté) ... S'ri Jayavarmma deva... »

Digitized by Google

Dans les fragments d'inscription khmère qui font suite aux cinq lignes sanscrites étudiées par M. Barth et sur plusieurs fragments épars de l'inscription de l'autre paroi de la même galerie on lit une date en chiffres : 854 s'aka (= 932 A. D.), des noms d'esclaves sacrés et de leurs pays, et quelques totaux d'esclaves tels que 160 et 173.

Sur le pilier de droite du porche de cette porte monumentale une inscription de vingt-six lignes, écrite sur une pierre tendre et très rongée, ne contenait aussi qu'une liste nominative d'esclaves.

Au pilier de gauche, une inscription de quinze lignes, très mal conservée pour la même raison, aurait présenté plus d'intérêt. Je lis dans ce qui en reste que :

En 851 s'aka (=929 A. D.) le Bhagavan (le Bienheureux, le grand prêtre, je pense), du dieu de la royauté informa (Sa Majesté qu'il consacrait) à cette divinité divers objets du culte laissés dans *l'as'rama* (le monastère) de *S'antipada* (lieu de félicité). Vingt-cinq esclaves du dieu, hommes et femmes, énumérés nominativement habitent le pays de Chok Tanda. D'autres esclaves demeurent au pays de S'ankarayaga.

Les inscriptions de l'autre porte monumentale, celle de l'ouest, sont dans le même état, ne présentent plus que courts fragments épars. Nous y lisons une date où manque le chiffre des centaines :

(8)52 s'aka, au troisième jour de la première quinzaine du mois de Vais'akha (mai) il y eut un ordre de donation (vrah s'asana) de Sa Majesté (adressé) au mraten Rudracarya... dans le pays de Karel, territoire de Bhimapura. Encore une autre donation royale dans le pays de Mula des'a... Ces donations sont faites au dieu de la royauté. Liste nominative des esclaves sacrés qui sont les objets de ces donations. Prescriptions relatives au riz (*tandula*, grain) quotidien et au riz spécial des huitième et quatorzième jours de chaque quinzaine.

Sur les piliers des portes et de la galerie du petit monument situé au delà de l'angle nord-est du Rahal, les trente-cinq inscriptions, d'une hauteur moyenne de $1^{m},50$, larges de $0^{m},40$, comptant trente lignes environ chacune, soit près d'un millier de

Digitized by Google

lignes, n'en forment probablement qu'une seule, le sens continuant des unes aux autres, les mots étant même souvent coupés, moitié au bas d'une inscription, moitié au commencement de la suivante. Ces documents écrits sur la pierre tendre du pays ont beaucoup souffert des injures du temps et leur mauvais état de conservation ne permet pas d'en rétablir l'ordre; ce qui n'aurait, d'ailleurs, qu'un intérêt relatif, toutes ces inscriptions ne contenant que les interminables listes nominatives des esclaves sacrés.

Ces esclaves sont qualifiés *tai*, *tai rat*, *tai pau*, *si*, *si rat*, *si pau*, *gho*, *gval*, *lap*, *lvan*, et rarement *khnum*, « esclaves »; quelquefois on donne l'indication du nombre de leurs *kvan*, « fils ». Je transcris ici tous ces titres appliqués pendant le IXe siècle s'aka aux esclaves ou serfs sacrés, selon leur situation sociale ou selon leurs fonctions aux temples, et qui constituent, en ce moment, l'un des points les plus obscurs des textes en langue vulgaire. *Si* et *tai* sont évidemment des qualificatifs donnés, le premier à la plupart des hommes et l'autre aux femmes. En comparant les mots anciens aux termes modernes qui leur ressemblent et, sans rien garantir, bien entendu, on pourrait supposer que :

Pau signifie « encore à la mamelle ».

Rat, « qui court, qui peut courir ».

Lap, « qui est infirme »?.

Gval, « qui garde les troupeaux ».

Lvan, « qui rampe » ou « qui est rapide ».

A Koh Kér ces *lvan* semblent désigner une catégorie spéciale de gens séparés des autres dans chaque pays.

Les noms, sanscrits ou indigènes, des lieux où habitent les serfs et esclaves sacrés sont encore reconnaissables en assez grand nombre dans ces inscriptions qui totalisent toujours le chiffre des esclaves de chaque village et qui indiquent souvent la ville, le chef-lieu provincial dont le pays relève. Je crois inutile de reproduire ici ces noms de lieu et je me borne à citer Srane, prononcé Sre-nguê et qui signifie « riz sauvage ». C'est aujourd'hui le nom d'un petit district ou canton situé à l'ouest de Kampong Thom, le chef lieu de la province de Kampong Soay.

A *Prasat chen*, « les tours des Chinois » étaient encore visibles,

Digitized by Google

outre divers petits fragments, deux grandes inscriptions de quatre-vingts lignes environ chacune, en très mauvais état et qui n'ont été estampées qu'avec difficulté. Elles contiennent également des listes nominatives d'esclaves ou de serfs sacrés, mais ici on ne peut plus distinguer de nom de pays.

En résumé il y avait, à Koh Kér, plus de quarante inscriptions comprenant environ quinze cents lignes et plus de quatre mille noms de serfs ou d'esclaves sacrés. Beaucoup d'autres serviteurs sont seulement indiqués dans des totaux donnés par pays. « On demeure confondu devant ce gaspillage de main d'œuvre. A l'état complet, cet énorme registre de pierre couvrait plus de huit cents mètres carrés de surface » (Barth). Nous pouvons accepter avec quelque résignation la perte de la majeure partie de ces inscriptions, abîmées avant ma visite par les injures du temps ou le vandalisme des hommes. Je ne vois à regretter sérieusement que les inscriptions du temple proprement dit qui nous auraient, selon toute probabilité, donné le nom sanscrit de la « divinité royale ».

Tels sont, dans leur ensemble, les documents épigraphiques et les monuments de Koh Kér.

On trouva sur place la limonite et le grès grossier rougeâtre. Des briques en quantité relativement peu considérable furent apportées de près ou de loin. Certaines parties de choix, les encadrements, les colonnettes et les linteaux de la plupart des portes furent transportées de très loin sans doute et provenaient des ateliers officiels, installés près des carrières, où se maintenaient les traditions des sculptures fines et fouillées. Même en tenant compte des difficultés locales ou de circonstance, ainsi que de la rapidité de l'exécution de ces constructions, il est permis d'affirmer qu'elles ne sont pas d'une grande époque. Le goût lourd et peu gracieux des architectes trahit plutôt un affaissement momentané et ces édifices médiocrement soignés, quoique d'un style puissant, sont très inférieurs aux grandes œuvres de l'architecture cambodgienne, soit antérieures comme le Bayon et Angkor Thom, soit postérieures telles que Angkor Vat et Ta Prom. Il est naturel, du reste, de constater que la puissance d'inspiration ne put pas se maintenir constamment au même niveau

Digitized by Google

pendant les trois siècles que dura la période des grands monuments. Sachons du moins gré à Jayavarman IV d'avoir si clairement signé son œuvre, grâce aux nombreuses inscriptions qu'il fit buriner à Koh Kér, grâce au nom indigène du lieu choisi, nom que mentionnent plusieurs documents épigraphiques répandus en diverses parties du Cambodge. Si tous les grands bâtisseurs qui le précédèrent ou qui le suivirent avaient agi de même l'histoire des fils de Kambu en serait singulièrement simplifiée.

II

PHNOM SANDAK

Phnom Pêâl et Phnom Sândâk sont deux collines de grès situées à une petite lieue l'une de l'autre, environ par 14° de latitude nord et 102° 10′ de longitude est, c'est-à-dire à une cinquantaine de kilomètres au sud, un peu est, du monument appelé Preah Vihéar qui a été construit sur un pic de la chaîne des monts Dangrêk, et à une vingtaine de kilomètres au nord du monument de Koh Kér. Ces collines, qu'on groupe de loin sous la dénomination de Phnom Pêâl Sandâk sont, de même que le monument de Koh Kér, comprises dans le district de Promotép (= Brahmadeva) de la grande province de Kompong Soay.

Elles s'allongent de l'ouest-sud-ouest à l'est-nord-est. Phnom Pêâl, colline de 120 mètres de relief, n'a rien de remarquable. Mais à l'ouest, Phnom Sândâk (= Santak), haute d'une centaine de mètres offre, à son extrémité nord-est et aux deux tiers de sa hauteur, une esplanade, ménagée par la nature et où les hommes construisirent un temple qui fait face à l'est. Il comprend une première cour et l'enclos du monument proprement dit.

On l'aborde par un *gopoura* ou porte monumentale communiquant à droite et à gauche avec des galeries qui règnent sur toute la largeur de la première cour qu'elles limitent à l'est.

Digitized by Google

Quatre stèles couvertes d'inscriptions étaient couchées, soit sous ce gopoura, soit à côté. Au delà de cette porte monumentale une dizaine de piliers encore debout sur deux lignes, paraissent attester l'existence d'une galerie probablement recouverte en bois et en chaume qui conduisait de cette première à la seconde porte. Des deux côtés de cette galerie s'étendait la cour, profonde d'une quinzaine de mètres, large d'abord de 25 mètres, puis s'élargissant à angle droit pour former une terrasse devant le second enclos. Un mur en limonite, haut de 1^{m},50, soutenait cette cour sur ses faces latérales.

A l'ouest, l'enclos du monument était fait d'un simple mur en limonite mesurant environ 60 mètres est-ouest et 40 mètres nord-sud. Au milieu de sa face orientale une porte monumentale en grès abritait de nombreux Bouddhas de bois ou de vil métal qui indiquent que le monument fut, postérieurement à sa construction, affecté au bouddhisme. Une inscription a été gravée sur la paroi de gauche de l'issue extérieure de cette seconde porte monumentale ; et une dernière stèle plate se trouvait dans l'intérieur de l'enclos où avaient été élevées dix constructions, soit : une tour principale précédée d'une galerie, dans l'axe des deux portes monumentales ; trois autres tours sur la même ligne que la précédente, deux au nord et une au sud ; une cinquième tour en avant de cette dernière ; trois petites tours ou édicules sur une seconde ligne derrière le sanctuaire ; et enfin deux longues galeries courant le long des faces méridionale et occidentale du mur d'enceinte.

Construit en grès, ce monument est fruste, dépourvu de sculptures et n'est remarquable que par ses inscriptions que nous examinerons en détail.

L'une des stèles plates du gopoura de l'est, gravée sur ses deux grandes faces, compte, d'un côté, quarante-huit lignes surmontées du signe mystique *om* et, de l'autre, quarante-quatre lignes au-dessous d'une autre exclamation mystique, *hum*. Cette inscription sivaïte, écrite entièrement en sanscrit, n'a pas encore été traduite. Son état de conservation est excellent.

Il n'en est pas de même d'une deuxième stèle dont la pierre,

Digitized by Google

trop tendre, est tellement rongée par le temps qu'on ne peut même compter avec certitude les lignes qui ont été gravées sur ses deux faces. L'inscription était en langue sanscrite et sur une des tranches ou petites faces de la stèle était écrite en khmer une liste d'esclaves sacrés qualifiés *gho* et *tai*.

Une autre stèle, en bon état de conservation, est gravée sur trois côtés; une grande face porte une inscription sanscrite de quatorze lignes traduite par M. Barth.

Après avoir rendu hommage aux dieux de la triade : Siva, Visnu, Brahma et à la déesse Aparna, une des formes de Durga, cette inscription fait l'éloge du roi Jayavarman II auquel les rois de la branche de Yas'ovarman aimaient à se rattacher. « Dans cet éloge il y a deux choses à retenir, une allusion probable à l'avènement de Jayavarman par suite de l'extinction de la ligne directe dans la maison royale du Cambodge et l'établissement de la *puri* de ce roi sur le mont Mahendra qui est présenté comme un événement prodigieux ». Après la quatorzième ligne l'inscription est brusquement interrompue et toute la moitié inférieure de la face est restée en blanc.

L'autre face de cette stèle contient une inscription sanscrite de vingt-sept lignes traduite de même par M. Barth. Elle rend hommage aux divinités de la trimurti : Siva, Visnu, Brahma et aux déesses Gauri et Sarasvati, fait l'éloge amphigourique et insignifiant du roi Yas'ovarman et relate l'objet de l'inscription, une fondation faite par un religieux dont le nom n'est pas donné, et dont nous savons seulement qu'il était le disciple d'un religieux s'iva Soma et qu'il avait été nommé par le roi Yas'ovarman, instructeur sans doute de grammaire et de langue sanscrite dans le domaine de S'ri Indravarmes'vara. Ce domaine dont la situation n'était pas indiquée, ajoute M. Barth, mais qui a très bien pu se trouver à Phnom Sândâk même ou dans le voisinage, était sans doute une donation faite par le roi Yas'ovarman à S'iva, en mémoire de son père Indravarman et dans les dépendances de laquelle il y avait un *matha* ou école conventuelle. Quant à la fondation du moine s'ivaïte anonyme, elle a consisté dans la restauration, sur la montagne même du Phnom Sândâk

Digitized by Google

qui est désigné comme un *s'iva pura*, une résidence de S'iva, du culte d'un ancien linga qui était tombé en décadence, dans l'érection d'un nouveau linga sous le vocable de S'ri Bhadres'vara et dans la dotation de ce linga. La fondation est de l'an 817 s'aka qui correspond à 895-896 de notre ère, mais l'inscription est probablement postérieure de quinze à vingt ans à cette date, car elle a dû être composée après la mort de Yas'ovarman.

Dans ce qui précède, j'ai reproduit en substance ce que dit M. Barth, mais je me permets de faire des réserves en ce qui concerne la situation probable du domaine de S'ri Indravarmes'vara que je serais plutôt tenté de placer aux ruines de Loléi, province de Siem Réap, monument élevé par Yas'ovarman à la mémoire de son père Indravarman et où nous savons que la tour de gauche de la première rangée était précisément consacrée au dieu S'ri Indravarmes'vara. J'ajoute aussi que s'iva Soma me paraît être ce même personnage que des inscriptions khmères appellent S'ivasoma, qui fut le guru du roi Indravarman, et dont le plus brillant élève fut le brahmane Vamas'iva, petit-fils de S'iva Kaivalya, celui-ci guru et purohita de Jayavarman II. La fondation faite à Phnom Sândâk en 817 s'aka par un moine anonyme, professeur de grammaire, ne peut guère être attribuée, il est vrai, à Vamas'iva qui remplissait à cette époque les plus hautes fonctions sacerdotales, après avoir été l'upadhyaya d'Indravarman et le guru de Yas'ovarman lui-même.

Les détails de cette donation sont portés dans l'inscription khmère de trente-trois lignes très courtes écrites sur l'une des tranches ou petites faces de la stèle. Les limites des champs des divinités de Sivapura et de Sivalinga sont mentionnées aux quatre points cardinaux : *daksina, pas'cima, purvva, uttara*. Il ne serait pas sans intérêt de comparer les noms de lieu, très clairement indiqués, à la topographie actuelle du pays, mais cette topographie n'est pas faite. L'inscription khmère se termine par l'imprécation finale menaçant des enfers, eux et leurs familles (*gotra*), ceux qui enlèveront ces biens tandis que ceux qui les respecteront (jouiront des cieux. Cette fin de formule n'existe plus ici, mais elle est d'usage)

Digitized by Google

La quatrième stèle plate trouvée au gopoura oriental de Phnom Sândâk est gravée sur une seule de ses faces par une inscription khmère de vingt et une lignes, d'une écriture cursive, tracée avec négligence et sans aucune virama, ce qui augmente les difficultés de la lecture. L'état de conservation est passable malgré quelques taches dues aux éclats de la pierre.

Cette inscription nous apprend que, en 878 s'aka (fin de 956 ou commencement de 957 A.D.), le huitième jour de la première quinzaine de Pusya (janvier), lundi, il y eut un ordre de donation de Sa Majesté (le roi n'est pas nommé, mais nous savons que Rajendravarman régnait à cette date) adressé au Seigneur, chef du mont de Sivapura (Phnom Sândâk) et au Seigneur S'ri Virendravijaya, leur prescrivant de dresser la liste des biens et des gens appartenant à trois personnages qui étaient le brahmane Acarya Bhagavan, le Kamraten an Rajaputra, et un autre jeune Kamraten an, frère cadet du précédent (ces deux derniers semblent être des membres de la famille royale), ordonnant d'établir l'inventaire de tous leurs biens : esclaves, bœufs, buffles, éléphants, chevaux, plateaux et autres ustensiles, et de faire la répartition des propriétés, des champs et des esclaves du feu sacré. Suit la liste nominative d'une soixantaine d'esclaves qualifiés *si*, *gho* et *tai*. Leurs enfants sont indiqués à l'occasion. Ces esclaves habitent en sept lieux différents qui sont nommés. L'inscription donne aussi des renseignements sur la situation des champs.

Cette donation royale paraît être faite à la suite d'une confiscation.

Passant à la seconde porte monumentale, nous y trouvons, burinée sur la paroi de gauche de son issue extérieure, une inscription de trente lignes qu'un examen plus attentif permet de décomposer en cinq petites inscriptions, respectivement de six, quatre, quatorze, deux et quatre lignes, toutes en langue khmère, excepté la seconde qui est en sanscrit et qui est mieux soignée. Dans les parties en langue vulgaire, dont l'écriture est cursive, on s'aperçoit trop que ces textes ont été gravés sur place par un lapicide peu soigneux ou peu habile. En outre, la pierre est usée,

Digitized by Google

beaucoup de lettres et même des lignes entières sont perdues.

Après trois lignes presque totalement ruinées nous lisons que, en 963 s'aka (= 1041 A D.), Sa Majesté Suryavarman proféra verbalement (uccarana) l'ordre de donation inscrit ici, donnant au Kamratèn An de Sivaspada (*sic*, c'est-à-dire, probablement, au chef du temple de Prasat Preah Neak Buos, monument situé à deux ou trois journées de marche vers l'est), l'ordre de le graver sur la pierre.

Suivent les quatre lignes de sanscrit où l'on remarque, outre les noms royaux de Jayavarman et de Suryavarman, celui d'un pandit, le Kavi Yogindra, qui paraît être le purohita de Suryavarman.

Le troisième texte, autant qu'on en peut juger par le peu qui reste lisible, est l'inscription d'un ordre royal adressé aux chefs de S'ivapura et à la sainte assemblée des ascètes de S'ivasthana leur prescrivant d'établir pour le roi un rapport sur les fournitures nécessaires au culte et à l'entretien du monastère. L'approbation donnée à ce rapport le transforma en ordre royal de donation. Les esclaves achetés par les religieux de S'ivasthana furent aussi affectés au temple, suivant des règles de répartition qu'il faut deviner dans les mots épars qui subsistent. Des lignes semblent même avoir été martelées.

Le quatrième texte commence par une date presque effacée totalement, mais que je crois lire 970 s'aka (on sait que Suryavarman Ier régna jusqu'en 971). En cette année, ce prince envoya un secrétaire royal vers le grand prêtre de S'ivasthana pour graver une inscription.

Quant au dernier de ces cinq textes il semble être antérieur aux précédents, car il débute par une date en chiffres dont le premier ressemble à un 8; on lirait 843 ou 853 s'aka, les chiffres étant trop usés pour rien affirmer. On distingue dans ces quatre lignes : S'ivasthana, S'iva pura, monastère, esclaves.

La dernière stèle trouvée dans ces ruines était une stèle plate, gisant à côté du sanctuaire, qui devait compter sur chacune de ses grandes faces plus d'une quarantaine de lignes d'une écriture carrée, aux fleurons bien détachés, soignée, fine et nette quoi-

Digitized by Google

que un peu grêle. C'est l'écriture du règne de Suryavarman II, du XIe siècle s'aka. Dans le texte khmêr sont intercalées, de distance en distance, des s'loka ou strophes sanscrites n'occupant guère plus d'une ligne chacune et dues, s'il faut en croire l'auteur du document, au roi lui-même.

Cette stèle, qui nous aurait fourni, si elle était restée intacte, de nombreux renseignements sur la fin du x siècle s'aka et sur la première moitié du XIe, a été abîmée systématiquement pourrait-on dire, comme paraissent l'avoir été la plupart des inscriptions khmères de cette époque. Elle a été estampée en cinq fragments dont le raccord n'est pas facile, les lacunes étant trop considérables.

Les lignes incomplètes de ces fragments mentionnent un personnage disparu depuis plus d'un siècle, le saint guru du roi qui est allé au Paramaviraloka (c'est à dire de Jayavarman V qui régna de 890 à 924 s'aka). Puis ils donnent la date en chiffres de l'avènement d'Udayadityavarman, 971 s'aka (le dernier chiffre est douteux ici, il est vrai, mais la date est connue par d'autres documents), les noms de ses successeurs : Harsavarman III, Jayavarman VI et Dharanindravarman Ier « qui était le frère ainé » de son prédécesseur. Ces trois princes paraissent avoir reçu l'ondoiement royal des mains d'un brahmane qui est, avec le roi régnant Suryavarman II, le personnage en relief dans ce texte tronqué. Ce brahmane porte les titres un peu emphatiques et très fréquemment reproduits de Bhagavat Pada Kamraten An guru S'ri Divakarapandita, et même, vers la fin, il est gratifié par le roi d'un *Dhuli jen*, « poussière des pieds » supplémentaire.

Pendant les règnes des trois prédécesseurs immédiats de Suryavarman II, cet éminent personnage fit de nombreux sacrifices, ordonna de creuser des mares, contribua à diverses fondations et à des dons de biens, d'objets du culte, d'éléphants, de chevaux, et de serfs sacrés, faits aux brahmanes, aux panditas et aux divinités de tous les lieux de dévotion ou de pèlerinage (sapa devata ksetra).

Ce fut encore lui qui ondoya Suryavarman II à l'avènement (dont la date 1034 s'aka = 1112 A. D. est donnée en chiffres) de ce prince, petit-fils (il faut sans doute entendre petit-neveu)

Digitized by Google

par sa mère, de ses deux prédécesseurs, Jayavarman VI et Dharanindravarman Ier. Sitôt monté sur le trône, le jeune roi accomplit les cérémonies (diksa) du pontificat royal, étudia les diverses sciences religieuses (siddhanta), à commencer par les mystères sacrés (vrah guhya), fit célébrer les grandes fêtes littéraires (s'astrotsava) et distribua en abondance les honoraires religieux (daksina) aux prêtres, ainsi que de nombreux présents de palanquins, parasols, chasse-mouches, ornements incrustés de pierreries, boucles d'oreilles, bracelets, bagues, anneaux de pieds, urnes, aiguières, crachoirs, etc. Il fit aussi accomplir annuellement les dix millions d'oblations saintes (koti homa), les cent mille oblations saintes (laksa homa), les grands holocaustes (maha homa) ainsi que les sacrifices aux saints ancêtres. Suit l'insertion de la sainte poésie de Sa Majesté Suryavarman (une strophe sanscrite qui paraît répéter ce qui précède immédiatement). Puis le texte khmêr reprend en énumérant de nouveaux dons de toutes espèces : or, argent, pierreries, parasols, pays, esclaves mâles et femelles, éléphants, chevaux, bœufs et buffles offerts, semble-t-il, par le Haut guru S'ri Divakarapandita, au nom du roi sans doute, aux divinités de tous les lieux de dévotion et en particulier à S'ri Bhadresvara. Nouvelle insertion de la poésie sacrée du roi. Autres donations aux divinités. Texte sanscrit. Encore des bassins creusés, des monastères fondés et des esclaves donnés par Divâkara. Mention de la famille royale, des princes royaux et des grands officiers. Des ornements sont placés sur les tours (prasada) et sur les pyramides (prangana; au Cambodge ce terme désigne les pyramides de préférence aux cours et préaux). Passant sur d'autres répétitions, on peut signaler des dons au dieu S'ri Campes'vara et une date en chiffres, 1041 s'aka (= 1119 A. D.). Un dernier fragment indique, en divers pays, des terres dont les limites sont déterminées par des bornes sacrées et donne deux listes nominatives de *Tèn* et de *Loñ*, c'est-à-dire de femmes et d'hommes, serfs ou esclaves sacrés des temples.

Digitized by Google

III

PRASAT PREAH VIHÉAR

La province de Koukhan, qui s'étendait autrefois depuis la chaîne des Dangrêk jusqu'à la rivière du Moun, fut réduite par l'infiltration progressive des Laociens.

Dès qu'ils furent en nombre, ces immigrants demandèrent à former un district, puis une province qui releva directement de Bangkok; c'est celle de Sisakêt dont le territoire en maint endroit s'enchevêtre encore dans celui de Koukhan. Il reste donc aux Khmêrs et aux Kouys, les possesseurs primitifs, la partie méridionale de l'ancien Koukhan, plateau doucement incliné vers le nord, au sol sablonneux sur roche de grès, abondamment arrosé par les sources qui coulent des Dangrêk, parfois marécageux et assez boisé surtout aux abords de la chaîne.

On sait que cette chaîne qui court à peu près droit de l'ouest à l'est, sépare le bassin du Grand Lac de celui du Moun et figure un mur de soutènement entre deux terrasses d'altitude différente. Seulement, ce mur, aux énormes assises de grès, mesure 120 lieues de longueur et 300 mètres de hauteur moyenne. En plusieurs endroits et surtout aux deux extrémités il se relève en belvédères naturels, lance des pics et des crêtes qui dominentles deux vallées.

Maintes traditions locales font des Dângrêk, « ces monts *du fléau* », les falaises que battaient les flots de l'Océan a cette époque reculée où tout le delta cambodgien et cochinchinois était encore sous les eaux. Sur les Dangrêk, selon ces traditions, s'échouèrent les bateaux qui portaient les ancêtres des Khmêrs dont le pays de Koukhan aurait été le premier établissement. Ce qui est plus certain, c'est que, bien des siècles plus tard, à l'époque où le Cambodge historique fut florissant, l'influence de sa littérature, importée directement de l'Inde, lui fit adopter cette chaîne comme un Himalaya en miniature où furent construits plusieurs temples et qui abrita de nombreux ermitages.

Digitized by Google

Entre tous ces temples, l'un des plus remarquable fut, sans contredit, Prasat Preah Vihéar (= Prasad Brah Vihar, les tours du saint temple bouddhique), au sud-est du chef-lieu de Koukhan, approximativement par 14° 20′ de latitude nord et 102° 20′ de longitude est, au sommet d'une montagne qui s'avance comme un promontoire à quelques centaines de mètres au sud de la chaîne qu'elle domine de tous côtés. Le sommet de cette montagne, coupé naturellement en esplanade, surplombe presque, d'une hauteur de 500 à 600 mètres, la plaine inférieure qui s'étend à perte de vue, couverte de forêts, océan de verdure où surgissent, semblables à des îlots, les monts des provinces de Kompong Soay et de Melou Préi. Vers le nord, la montagne, élevée de 200 mètres environ sur le plateau supérieur, descend en pentes très douces couvertes de forêts. La disposition du temple fut admirablement adaptée à ce site grandiose. Tourné au nord il échelonna sur la déclivité ses avenues, ses escaliers et ses galeries d'accès; sur l'esplanade terminale se dressèrent les tours du sanctuaire et les matériaux se trouvèrent partout sous la main, tout à proximité des diverses constructions, dans le grès rouge du mont.

Son grand bassin, appelé Srah Trao, qui semble, en partie du moins, creusé naturellement dans la roche du plateau, est situé à près d'une demi-lieue au nord du temple. De là on s'engage sur une longue avenue dallée qui monte doucement le flanc de la montagne. Tantôt la large roche de grès du sous-sol en fit tous les frais, tantôt les hommes y placèrent les dalles. A six cents mètres au delà d'une grotte appelée Chen Tiem, l'avenue se change en ponts supportés par de basses colonnettes; ces viaducs étagés sur des terrasses successives sont réunis par de courts escaliers qui, après vint-cinq à trente mètres d'ascension, permettent d'atteindre deux dragons lisses, sans sculptures, longs de 27 mètres, hauts de $1^{m},50$ qui flanquent une terrasse horizontale. Leur tête polycéphale, haute de 3 mètres, fait face au nord.

Une chaussée transversale part de ces dragons et s'enfonce à droite et à gauche comme pour indiquer l'enceinte extérieure du temple ainsi que la limite de la saillie que fait la montagne sur la ligne des Dangrêk. Après avoir ensuite franchi deux escaliers

Digitized by Google

entre lesquels est une autre terrasse, on atteint une première galerie en croix, mesurant environ 16 mètres nord-sud et 20 mètres est-ouest; haute, sobre de sculptures, construite en blocs lisses de grès rouge pris à proximité, cette première galerie est imposante d'aspect.

De là part une esplanade latérale qui va droit à l'est pour atteindre, au bout de quatre-vingts mètres environ, dans l'angle que fait le redan énorme du mont, un escalier de pierres qui descend jusqu'au bas des Dangrêk et qui permettait ainsi l'accès direct du temple aux gens de la plaine du grand lac. Non loin de l'extrémité inférieure de cet escalier de 400 mètres avait été creusée une mare appelée aujourd'hui Trepeang Kranh Pœut et située dans le district de Prasat Dâp, province de Kompang Soay. Au point de vue archéologique, cette mare dépend du monument de Preah Vihéar; de ses bords on aperçoit les tours et les galeries du temple qui se profilent dans le ciel, au sommet du pic.

Remontons le grand escalier pour continuer la visite du monument. De la première galerie en croix part une longue avenue dallée, bordée de deux rangées de beaux piliers carrés aux chapiteaux ornés d'acanthes. On laisse bientôt sur sa gauche un bassin rectangulaire, creusé dans le roc, mesurant environ 50 mètres sur 25; il est à sec en fin de saison.

Un escalier permet ensuite de gravir un gradin de 7 mètres de hauteur pour atteindre une seconde galerie en croix qui mesure environ 26 mètres nord-sud sur 33 mètres est-ouest. La porte de son extrémité méridionale qui fait face au sanctuaire est ornée de sculptures étagées, les seules à peu près que l'on rencontre dans ce temple de Preah Vihéar : elles représentent Vishnou couché sur le serpent et Laksmi à ses pieds; du nombril du dieu sort la tige de lotus dont la fleur sert de trône à Brahma; au-dessus un dieu sur un éléphant; plus haut la scène du barattement; tous motifs fréquemment reproduits sur les monuments cambodgiens.

De cette seconde galerie en croix part un autre viaduc, pont dallé supporté par de basses colonnettes, long de 54 mètres, large de 11, bordé aussi de deux rangées de piliers, et suffisamment

Digitized by Google

incliné pour qu'une boule y puisse rouler toute seule. Il accède à un escalier qui permet de gravir un gradin de 8 mètres et d'atteindre la troisième galerie en croix.

Les voûtes de cette galerie sont moins larges que celles de la précédente dont elle a à peu près les dimensions en longueur dans les deux sens. A droite et à gauche sont d'autres galeries qui ont la même disposition : autour d'un petit préau central, une galerie règne sur les trois côtés sud, est et ouest et la dernière face du rectangle est fermée par une autre galerie, droite celle-ci, longue de 32 mètres, large de 4, élevée sur un énorme soubassement de la hauteur d'un homme, donc hors de toute proportion avec l'importance de la construction. Ces deux galeries à soubassement sont très ruinées; une inscription a été gravée sur une paroi de la porte intérieure de celle qui est à l'est de l'axe du monument, c'est-à-dire à la gauche du visiteur.

Au delà de ce groupe de cinq galeries s'étend encore une avenue dallée horizontale, flanquée de deux dragons polycéphales, plus petits que ceux qui ont été rencontrés au bas du monument.

Enfin, un dernier escalier permet de gravir un degré de 4 mètres pour atteindre le temple proprement dit sur l'esplanade terminale du mont. Il se compose de deux rectangles, presque deux carrés, larges de 36 mètres environ et profonds, chacun, d'une quarantaine de mètres.

On accède à la cour antérieure par une porte monumentale devant laquelle sont assis, sur des trônes ou autels, deux personnages aux têtes et bras cassés; des inscriptions ont été gravées sur les deux parois de l'issue intérieure de cette porte monumentale. La cour antérieure est fermée sur sa face nord, ou face principale, par une galerie d'enceinte qui se prolonge en retour sur une grande partie des faces latérales; sur le reste de ces faces latérales a été élevé un mur simple qui fait au dehors une petite saillie rectangulaire, afin de laisser, dirait-on, plus d'espace autour de deux édicules, seules constructions élevées dans cette cour, à droite et à gauche d'une galerie d'axe en croix qui s'y projette en avant de la porte de la seconde cour.

Cette galerie en croix qui s'avance ainsi jusqu'au milieu du

Digitized by Google

premier préau sert donc d'amorce, pour ainsi dire, à la galerie d'enceinte qui règne sur les quatre faces de la seconde cour; au milieu de la face nord est une porte monumentale et un péristyle intérieur a été ménagé au centre de la face méridionale. Toutes ces galeries étaient hautes de 5 mètres.

A l'intérieur du second préau, mais en avant du centre s'élévait la grande tour, le sanctuaire. Un pilier ou fût carré de forme svelte et élégante, couvert d'inscriptions sur ses quatre faces a été trouvé dans ce sanctuaire et à côté gisait une stèle plate, écrite aussi sur ses quatre faces.

Enfin, deux tours se dressaient à droite et à gauche en dehors de l'enceinte de cette seconde cour et près de l'escarpement du mont. Toutes les tours et une grande partie des galeries de ce temple sont en ruines.

A part quelques portes, des corniches ou des frises, le monument de Preah Vihéar était très sobre de sculptures. Nous savons qu'il était entièrement construit en grès rouge pris à droite, à gauche ou derrière le temple; partout les traces de l'exploitation sont encore reconnaissables.

Derrière le temple, l'esplanade du mont s'avance encore en une terrasse triangulaire de 40 mètres de côté, merveilleux belvédère pour jouir, lorsque les pluies ont dégagé l'atmosphère, du paysage se déroulant à perte de vue sur les deux plaines et sur la ligne dentelée des Dangrêk qui les sépare. De nos jours, Preah Vihéar, ce monument désert, est encore un lieu de pèlerinage; les seigneurs et le peuple de Koukhan viennent y célébrer leurs fêtes du nouvel an.

Reprenons l'étude des inscriptions de ce temple dans l'ordre où elles ont été rencontrées.

Sur une paroi de la porte intérieure de la galerie sur haut soubassement située à l'est de la troisième galerie en croix a été gravée une inscription de soixante-huit lignes, ou, plus exactement, trois inscriptions successives séparées par de petits intervalles et respectivement de vingt-huit, vingt-sept et treize lignes.

La pierre est très usée, il ne reste du texte que de courts fragments. L'écriture est assez régulière.

Digitized by Google

La première inscription, en langue khmère, débute par une invocation sanscrite à S'iva et « aux autres gurus » suivie de la date en chiffres : En 960 s'aka (= 1038 A. D.), septième jour de la seconde quinzaine de Sravana (août), S. M. Suryavarman » semble donner des ordres aux fils et petits-fils du seigneur S'ri Rajapativarman. Il est question du pays d'Avadhya pura, « la ville basse », de S'ri Bhadres'vara, de Lingapura, de S'ri Sikhares'-vara. Le roi donne encore d'autres ordres, et à différentes reprises, mention est faite du dieu S'ri Sikharis'vara... les notables de tous pays doivent conduire les familles... les familles doivent s'efforcer de servir le dieu S'ri Sikharis'vara.

L'inscription qui suit, de vingt-sept lignes, est en langue sanscrite. On y lit le nom du roi régnant, Suryavarman.

Le troisième texte, en langue khmère, commençait par une date en chiffres, effacée par l'usure de la pierre, mais qui semble être aussi 960 s'aka. S. M. Sûryavarman prescrit encore de servir fidèlement le dieu S'ri Sikharis'vara. Il subsiste trop peu de vestiges des recommandations qui accompagnaient cet ordre.

L'autre groupe d'inscriptions de Preah Vihéar a été écrit sur les deux parois d'une issue intérieure du premier gopoura du temple proprement dit. A la paroi de droite on trouve une inscription de vingt et une lignes, ou plutôt une inscription khmère de neuf lignes et une inscription sanscrite de douze lignes.

Il ne reste que fort peu de chose lisible du texte khmêr, la pierre étant usée. Après des fragments de recommandations on y lit la date 948 s'aka (= 1026 A.D.), la plus ancienne date, semble-t-il, qui ait été écrite sur les inscriptions en langue vulgaire de ce temple. On y lit aussi le nom du dieu S'ri Sikhares'vara. Dans le texte sanscrit qui suit on remarque à plusieurs reprises le nom du roi Suryavarman.

Sur la paroi de gauche on compte trente-sept lignes qui, en fait, se divisent en trois inscriptions de dix, vingt-trois et quatre lignes. La première, en langue sanscrite, est très ruinée. Sans l'être autant, l'inscription khmère qui suit offre beaucoup de lacunes. La troisième est en piteux état. Ces trois documents ont la même écriture régulière du xe siècle s'aka.

Digitized by Google

Nous lisons dans le texte en langue vulgaire que : En 949 s'aka (= 1028 A. D.), à la nouvelle lune de magha (février) un seigneur dont le nom finit en *pati varman*, petit-fils du seigneur S'ri Rajapativarman d'Avadhyapura, baissant la tête, informa Sa Majesté Suryavarman au sujet de ... des dieux S'ri Sikharis'vara et S'ri Vriddhes'vara. Il est question, plus loin, des familles qui gardent les Annales de la descendance de Kambu (l'ancêtre légendaire de tous les Kambujas) et les Annales relatant la gloire des souverains de la terre depuis S. M. S'rutavarman (le fondateur de la dynastie indienne du Cambodge) jusqu'à S. M. Suryavarman (Ier), prince issu de la royale lignée de S. M. S'rîndravarman le roi qui est allé à l'Is'varaloka (et qui régna de 799 à 811 s'aka) et jusqu'à la Haute Dame S'ri Viralaksmi, princesse issue de la royale lignée de S. M. S'ri Harsavarman le roi qui est allé au Rudraloka et de S. M. S'ris'ânavarman le roi qui est allé au Paramarudraloka (ces deux derniers sont les fils de Yas'ovarman; ils régnèrent à peu près de 830 à 850 s'aka). Tous ces précieux manuscrits semblent être déposés dans les temples des dieux S'ri S'ikharis'vara et S'ri Vriddhes'vara. Le roi octroie plus loin des biens ainsi que le pays de Vibheda qui lui était revenu en vertu des lois sur les Mritakadhana (biens des fonctionnaires décédés). Ces biens provenant du Mratan S'ri Prithivinarendra sont donnés au S'ri Sukarmma Kamsten. Le roi ordonne que cette donation soit burinée sur un pilier à S'ri Sikhares'vara et qu'elle soit burinée aussi sur une pierre qui sera laissée au pays de Vibheda. Sa Majesté accorde cette auguste faveur au S'ri Sukarmma Kamsten et à sa famille, leur laisse le pays de Vibheda que l'on appelle actuellement Kuruksetra, ajoute l'inscription.

Ce texte est suivi de deux lignes en sanscrit qui doivent répéter probablement la même chose, car on y lit les noms de Suryavarman, de Sukarmma, de Vibheda et deux fois celui de Kuruksetra. Le texte khmêr reprend ensuite disant que le seigneur S'ri Rajapativarman, inclinant la tête, informa le roi au sujet de la famille du Vap Mau, client du Kamsten S'rî Mahîdharavarman de Vrah Sruk et Sa Majesté ordonna de partager les terres (de cette famille) et de planter des bornes.

Digitized by Google

Au-dessous nous lisons que, en 950 (chiffres effacés, date douteuse) s'aka, le jour de la nouvelle lune de Vaisakha (mai), le seigneur S'rî Prithivîndrapandita, président du tribunal civil de la première catégorie, transmit un ordre royal de donation à un kamsten dont le nom finit en Varman, qui résidait à Avadhyapura et qui était le chef des travaux au (temple du) dieu S'ri Sikharis'vara, et on devait faire buriner (cet ordre royal) sur un pilier sacré de pierre.

Enfin dans le peu qui reste des dernières lignes de cette inscription nous lisons que, en 951 (date douteuse) s'aka, le cinquième jour de la deuxième quinzaine de caitra (avril) un seigneur, S'ri Ganitendra pandita, probablement aussi un autre seigneur nommé Vyampara du pays d'Avadhyapura et peut-être encore un Kamstèn dont le nom manque firent des dons de *tai* ou bayadères sacrées; une formule imprécatoire, ou plutôt un serment, terminait cette inscription.

Dans le sanctuaire de Preah Vihéar a été trouvé un pilier carré svelte et de forme élégante couvert sur ses quatre faces d'une inscription sanscrite écrite en ces caractères étrangers que nos indianistes appellent caractères du nord de l'Inde. Le fût ayant été brisé dans le haut il reste, sur chaque face, vingt-cinq à vingt-huit lignes séparées en deux colonnes. Au bas de la stèle ont été tracées deux lignes en langue khmère et en caractères cambodgiens.

On lit quelques dates dans l'inscription sanscrite de cette stèle qui a été étudiée par Bergaigne. Elle mentionne le roi Jayavarman II, roi en 724 s'aka, sa femme Prana appelée aussi Kamvujalaksmi, dont le frère Visnuvala reçut du roi des fonctions officielles, et les nombreux personnages composant depuis cette époque la généalogie de la famille de Sivasakti, l'auteur présumé de l'inscription. Elle rappelle plusieurs donations royales faites généralement à l'occasion d'érections d'idoles par les personnages mentionnés. Ainsi un linga d'or fut érigé sur une terre donnée en 803 s'aka. Salam, ministre de la guerre, érigea dans le village de Sthaligrâma un nouveau linga de S'iva en 815 s'aka (l'année de la fondation de Loléi par Yasovarman). C'est la dernière date qu'on lise

Digitized by Google

sur ce document. La généalogie présente, dans la même famille, un mélange de noms indigènes et de noms sanscrits, et parmi ceux-ci des noms empruntés au culte de Krisna tels que Kesavabatta, Krisnapala. L'inscription fait aussi l'éloge de Sivasakti devenu chef des maîtres de la doctrine sivaïte et dit que ce personnage a rempli les fonctions de gardien de tous les biens précédemment énumérés.

Les deux lignes écrites au bas de la stèle en langue khmère et en caractères du pays ont de grandes lacunes, la pierre étant très rongée. Dans ce qui subsiste nous lisons le nom du stèn (titre indigène qui paraît réservé aux brahmanes) Sivasakti, l'auteur précisément de l'inscription sanscrite. Ce personnage aurait paraît-il, reçu directement « un ordre de Siva » (Sivajña) prescrivant d'enlever du Yasodharagiri (une idole, sans doute, qui devait être indiquée ; j'aurai ailleurs l'occasion d'identifier cette montagne nommée ici Yasodharagiri) et d'ériger de nouveau (cette idole, de la consacrer) au dieu Sikharisvara (c'est-à-dire là où fut trouvé le document, à Preah Vihéar). Cet ordre du dieu était accompagné de la recommandation de le reproduire sur une inscription. Suit une date en chiffres, très nette : 969 s'aka (= 1047 A. D.), le dixième jour de la première quinzaine d'un mois dont il ne reste que la première syllabe, un jeudi. Dans les quelques lettres qui subsistent à la suite de cette date il est question encore de l'ordre de Siva ainsi que de l'auguste faveur de S. M. (Su)rya(varman).

En ce qui concerne le mois de cette date j'aurais été tenté de lire vai (s'akha = mai). Bergaigne et M. Barth s'accordent pour lire tai(sya) ou tai(sa) « identique à Pausa et correspondant au signe du Sagittaire ». M. Barth ajoute : « Cette date se vérifie en effet, pour l'année saka 969 courante, au jeudi 17 décembre (nouveau style) 1046 A. D. ». Je n'ose donc insister en faveur de ma lecture et je me borne à faire remarquer que, sauf erreur de mémoire, je n'ai jamais rencontré ce terme de taisa dans les noms des mois donnés par les inscriptions en langue vulgaire.

Sur un autre point beaucoup plus important, celui de l'époque où fut écrite l'inscription sanscrite de ce pilier, je me permets d'avoir une opinion différente de celle de Bergaigne. Visant la

Digitized by Google

dernière date lisible de ce document qui est 815 s'aka et surtout s'autorisant de la forme de ses caractères il l'a placée parmi les inscriptions du règne de Yasovarman et il ajoute, en conséquence, que le seul point de contact entre l'inscription khmère de la base datée de 969 s'aka et l'inscription sanscrite antérieure paraît être le nom de Sivasakti resté lisible en dépit des éraflures de la première face de cette base.

Je pense, moi, qu'il y a dans ce point de contact une forte présomption en faveur de l'hypothèse qui attribuerait les deux textes au même auteur. La courte inscription khmère écrite au bas des stances en caractères étrangers semble les expliquer brièvement, les dater et les signer. L'écriture étrangère qui apparaît brusquement sur la pierre à l'époque de Yasovarman n'a pas dû s'évanouir de même; elle a pu se conserver dans les écoles et reparaître accidentellement dans cette inscription du règne de Suryavarman Ier. Une autre raison milite très sérieusement en faveur de mon hypothèse. Il ne s'écoula qu'une vingtaine d'années entre la mort de Jayavarman II et l'avènement de Yasovarman. Ce laps de temps suffit-il au placement des générations que donnent les généalogies tronquées du document, si loin qu'on les fasse remonter dans ce long règne de Jayavarman II?

Il en résulte, à mon avis, que, contrairement à l'opinion de Bergaigne, les inscriptions de Preah Vihéar ne sont pas des IXe, Xe et XIe siècles s'aka, mais seulement de ces deux dernières époques, c'est-à-dire du règne de Suryavarman Ier, qui semble bien avoir été le fondateur de ce monument, et de celui de Suryavarman II qui y fit buriner le document dont nous allons nous occuper.

C'est la stèle à quatre faces, deux grandes et deux petites, trouvée devant le sanctuaire. Par l'écriture et par le contenu elle est tout à fait semblable à l'autre stèle laissée par ce roi Suryavarman II et que nous avons vu gisant près du sanctuaire de Phnom Sândâk : même écriture fine, régulière, bien tracée, ferme, à fleurons détachés. Les noms propres, les expressions, des phrases entières ainsi que les stances sanscrites se suivent dans

Digitized by Google

un ordre identique. La malechance qui a poursuivi les documents en langue vulgaire de cette époque s'est encore manifestée ici. Non que la stèle soit brisée, mais la pierre trop tendre s'est tellement usée sous l'action du temps que souvent les lignes mêmes sont à peine reconnaissables. Dans son ensemble le monument est encore moins utilisable que celui de Phnom Sândâk qui présente des fragments d'une grande netteté. Au moins la stèle de Preah Vihéar a l'avantage de donner une idée de l'étendue totale du document. On y compte quarante-huit lignes sur la première grande face, cinquante-six sur la seconde, vingt-trois et sept lignes sur les petites faces; au total cent trente-quatre lignes. Analysons ces vestiges en passant plus rapidement sur les parties du texte qui répètent simplement ce que nous connaissons déjà par les fragments de la stèle de Phnom Sândâk. Sur les grandes faces après deux lignes de sanscrit très endommagées nous lisons que :

Vers 1040 s'aka (=1118 A. D.), cette date en chiffres est à peu près effacée), Sa Majesté Suryavarman II séjournant à ... les senapati... le grand justicier du royaume, préposé aux peines et aux récompenses (c'est-à-dire le ministre de la justice criminelle et les Sanjak (les dévoués? les frères d'armes? du roi)... S. M. Suryavarman descendit...» L'inscription après ce début fait un retour sur le passé, parle de l'avènement du roi Udayadiyavarman (en 971 s'aka), mentionne ensuite le Bhagavat Pada guru Divakarapandita), les rois Harsavarman III et Jayavarman VI. C'est ce dernier prince qui donna à Divakarapandita les titres de Bhagavat Pada Kamratèn an. Alors, ce brahmane fit de nombreuses donations pieuses de biens, d'ustensiles du culte, de bestiaux, ainsi que des offrandes à tous les dieux. Jayavarman VI accomplit des pèlerinages. A l'avènement de S. M. Dharanindravarman Ier, l'auguste frère aîné de S. M. Jayavarman VI, le royal ondoiement fut exécuté par le saint guru Divakara et, à la suite de cet événement, on renouvela les sacrifices et les donations de toutes sortes.

Puis en 1035 s'aka (le 5 doit être dû à une faute du lapicide : les deux chiffres 4 et 5 diffèrent peu; en tous cas nous savons

Digitized by Google

que Suryavarman II monta sur le trône en 1034 s'aka = 1112 A. D.), Sa Majesté Suryavarman, petit-fils (pour petit-neveu), du côté maternel, de Leurs Majestés Jayavarman VI et Dharanindravarman Ier, étant monté sur le trône, invita ce Vrah guru à faire le royal ondoiement. Ensuite eurent lieu les études religieuses du roi, l'accomplissement des fêtes solennelles et les donations royales, ainsi que l'exécution des dix millions et des cent mille holocaustes (koti homa, laksa homa). Insertion du saint s'loka sanscrit de S. M. Suryavarman. Enumérations des donations religieuses en ornements, ustensiles, terres, esclaves et bétail. Offrandes de biens faites par le Vrah guru aux dieux de tous les lieux de dévotion, à commencer par S'ri Bhadres'vara, c'est-à-dire S'iva. Autre strophe du roi. Nouvelles énumérations de donations religieuses.

En cette partie, l'inscription devient de plus en plus ruinée et on ne peut lire que des mots épars où nous distinguons que le seigneur guru Divakarapandita fit des offrandes au dieu Sikhares'vara (le dieu de Phnom Preah Vihéar) en ornements incrustés de pierreries... Des ornements précieux couvraient la surface des tours, des saintes pyramides, des saintes avenues jusqu'aux aires où était brûlé le paddy. Une date en chiffres, dont le dernier, 1 probablement, a disparu nous apprend que, en 1041 s'aka (= 1119 A. D.), S. M. Suryavarman ordonna de lever les ouvriers du service royal, c'est-à-dire les ouvriers corvéables dans les première, deuxième, troisième catégories (et probablement aussi dans la quatrième, mais il y a ici une lacune). On érigea des tours, on creusa des bassins. Suivent des renseignements sur des terres données, sur leurs limites et une liste nominative d'environ quatre-vingts serfs ou esclaves sacrés, mâles et femelles, qualifiés *lon* et *tèn*. Encore d'autres terres et d'autres esclaves.

Sur une petite face de la stèle, après le nom du roi Suryavarman qui subsiste dans une partie presque totalement effacée, nous lisons que, en 1043 s'aka (= 1122 A. D.), le neuvième jour de la première quinzaine de Magha (février), mercredi, le Dhuli Jèn Vrah Kamratèn An S'ri Divakarapandita racheta la terre... Rudrâlaya.

Digitized by Google

L'autre petite face ne contient plus guère que des fragments de la formule imprécatoire finale : (ceux qui) observeront (ces prescriptions jouiront des) cieux. Quant à ceux qui violeront (les prescriptions gravées sur ce) pilier (= stambah)-ci, ceux-là iront (souffrir) aux enfers tant que durera la lune sainte.

On voit que ce fut entre 1041 et 1043 s'aka que ce haut personnage reçut de la faveur royale le nouveau titre de Dhuli Jèn, « poussière des pieds ».

Je résume cette étude sur Prasat Phnom Preah Vihéar en disant que ce monument fut très probablement construit vers le milieu du xe siècle s'aka, pendant le règne de Suryavarman Ier qui le consacra à S'iva sous le vocable de S'ri Sikahris'vara (seigneur du pic, du mont), et que, près d'un siècle plus tard, le second Suryavarman et son guru respecté y firent graver, de même qu'à Phnom Sândâk, la commémoration des hauts faits religieux de l'époque. Ces inscriptions du xie siècle s'aka semblent attester un redoublement d'activité en ce qui concerne les constructions et les fondations religieuses.

ÉTIENNE AYMONIER.

Digitized by Google

LA RELIGION GERMANIQUE

D'APRÈS LE DERNIER OUVRAGE DE M. GOLTHER[1]

WOLFGANG GOLTHER. — *Handbuch der germanischen Mythologie.* — Leipzig, Wirzel, 1895; in-8 de XI et 668 p. Prix : 12 m.

L'étude scientifique de la mythologie germanique ne chôme pas. Sans compter les articles de revues sur des questions spéciales, nous avons vu se succéder dans les dernières années toute une série de grands ouvrages d'ensemble : la *Germanische Mythologie* de E. M. Meyer en 1891; le traité de Mogk dans Paul's *Grundrisz*, de la même année (voir *Revue*, t. XXVIII, p. 43 sqq., 165 sqq.), et, plus récemment, le gros livre de M. Wolfgang Golther, dont le titre figure en tête de cet article. L'auteur, professeur à l'Université de Rostock, est déjà connu par des travaux antérieurs, tels que *Der Valkyrjen Mythus; Ueber das Verhältnisz der nordischen und deutschen Form der Nibelungensage* (dans Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wiss., I, XVIII, 2e partie); *Göttersagen und Götterglauben der Germanen.* Le livre, bien imprimé sur beau papier, se lit agréablement. Je me propose, dans les pages suivantes, de montrer la place qui lui revient dans l'histoire de nos études et de faire ressortir ce qui le caractérise, sans avoir la prétention d'en soumettre le riche contenu à une recension ni à une critique complètes.

Cette place, je le dirai dès l'abord, est des plus honorables : tout ce qui appartient au sujet est ici réuni et l'on ne saurait guère imaginer une plus riche collection de matériaux. Mythes et légendes sont rapportés avec la plus grande clarté et la religion des ancêtres germaniques y est également exposée tout au large. L'auteur a rendu un véritable service aux historiens des religions germaniques. Mais, pour résumer aussi dès l'abord l'impression dominante qui se dégage de ce livre, je dirai que le succès remporté par M. Golther tient beaucoup d'une « victoire à la Pyrrhus », car son enquête consciencieuse aboutit à un nouveau rétrécissement du domaine propre de la mythologie germanique. Encore un

1) Traduit du hollandais par M. J. Réville.

Digitized by Google

livre de ce genre, pourrait-on dire en modifiant légèrement le mot de Plutarque dans sa Vie de Pyrrhus, et il n'y a plus de mythologie germanique. Quand on voit, en effet, combien de ce que l'on considérait comme proprement vieux-germain est rapporté à d'anciennes conceptions chrétiennes ou à la poésie scandinave des skaldes ou encore à la mythologie finnoise ou aux croyances populaires du moyen âge, il semble qu'il en est de la mythologie que nous étudions comme de ces dunes rongées par la mer et dont chaque tempête entraîne un morceau dans les profondeurs de l'océan. Mais nous avons appris déjà dans d'autres parties de la science de la religion à nous incliner devant les résultats de la critique, même lorsqu'elle renverse des affirmations traditionnelles qui semblaient solidement établies.

D'après la déclaration de la préface, l'auteur s'est proposé avant tout de déterminer la tradition aux sources mêmes qui la contiennent, en laissant de côté tout ce qui ne se dégage que par des hypothèses aventureuses. De plus il n'a pas écrit uniquement pour les spécialistes; aussi les citations en vieux norrois sont-elles données en traduction partout où la discussion n'exige pas la production du texte original.

Comme tout manuel qui se respecte l'ouvrage commence par une revue historique des travaux antérieurs. C'est naturellement Jacob Grimm qui ouvre la période scientifique moderne de nos études. Avant lui Germains, Celtes, Scythes et Slaves sont mélangés à tort et à travers, sans aucune critique historique. Sur les prédécesseurs de Grimm il n'y avait pas grand'chose de nouveau à dire; ce sujet ne pourra être définitivement traité que par celui qui écrira enfin une « Histoire critique de la science de la mythologie germanique ». Je souscris volontiers au jugement de M. Golther sur Olaus Magnus : son apport est restreint, mais il est clair et offre de l'unité. Je regrette seulement qu'il n'ait pas mentionné sa célèbre *Carta marina et descriptio septentrionalium terrarum*, etc. (1539) dont Oscar Brenner a donné une belle édition. Par contre il a bien fait de signaler Mallet, de Genève, à qui nous devons l'*Introduction à l'histoire de Danemarc* (1755) et les *Monuments de la mythologie et de la poésie des Celtes et particulièrement des anciens Scandinaves* (1756, traduit en allemand en 1765 sous le titre : *Geschichte von Dänemark*, 1re partie). A ceux qui faisaient inventer toute la mythologie norroise par Snorri, Mallet montre fort bien que les anciens skaldes paraissent déjà la connaître. Il rendit service en son temps en faisant connaître la mythologie des Germains septentrionaux.

Il est regrettable que dans la longue énumération des auteurs qui,

Digitized by Google

avant Grimm, ont écrit sur la mythologie germanique, l'auteur n'ait mentionné aucun écrivain néerlandais. Il aurait dû nommer Vossius, *De theologia gentili* (Francfort et Amsterdam, 1669-1675, et non 1700, comme le prouve la dédicace à Colbert datée de 1668); Henricus Cannegieter, *Dissertatio de Brittenburgo, matribus Brittis*, etc. (La Haye, 1734), auteur de plusieurs autres écrits fort estimés en leur temps sur les antiquités des Pays-Bas[1]; les curieux écrits sur *Nehalennia* de Marcus Zuerius van Boxhorn, « Bergopzomanus » (i. e. de Berg op Zoom, en Brabant), eloquentiæ in Academia Leidensi professor » (1647), pour ne pas parler de Picardt et de beaucoup d'autres. Cet oubli des écrivains néerlandais n'est pas moins regrettable dans la bibliographie des auteurs modernes donnée par M. Golther. Ni les *Moedergodinnen*, par de Wal, ni le *Woordenboek* de van den Bergh, ni le *Godsdienst der Noormannen*, de Meyboom, ni la « *Thorwalds saga* de Lasonder, ni le *Lehrbuch*, ni la *Verhandeling over de Germaansche kosmogonie* de M. Chantepie de la Saussaye ne sont mentionnés. Il ne connaît que l'édition de la *Lieder-Edda* de Symons et la dissertation de Pleyte sur *Mars Thingsus*. Dans une note de la p. 387 il cite une étude de Buitenrust Hettema sur Fosete. Voilà tout. C'est insuffisant dans une bibliographie à d'autres égards aussi riche.

Mais revenons à la revue historique de M. Golther. Uhland est célébré en termes lyriques, il est « l'homme incomparable, le maître, dans l'âme pure duquel toutes choses se reflètent de telle sorte qu'elles nous apparaissent plus claires que dans la tradition elle-même, toute trouble et altérée ». D'ailleurs M. Golther relève avec satisfaction que déjà Uhland (*Schriften*, VII, p. 382) reconnaissait dans la croyance aux esprits l'élément originel et général de la conception mythique de la nature. Quant à Grimm on ne le louera jamais assez. De toutes ses qualités celle qui convient le mieux à notre auteur, c'est qu'il n'est l'esclave d'aucun système; son erreur la plus fâcheuse, c'est d'avoir exagéré la part possible de reconstitution de la foi germanique perdue. En jugeant ainsi Grimm, l'auteur caractérise déjà sa propre méthode.

Aussi, parmi les successeurs de Grimm, J. W. Wolf et K. Simrock sont-ils blâmés d'avoir usé trop largement et trop naïvement des légendes et des contes populaires pour la reconstruction de la mythologie germanique. Müllenhoff aussi a eu tort de composer le mythe des dieux d'après les données des légendes héroïques. M. Golther se sent plus rapproché

1) Cfr. De Wal, *Moedergodinnen*, préface.

Digitized by Google

de Symons (*Grundrisz*, II, 1, p. 1 et suiv.), de Meyer et de Mogk, qui reconnaissent, il est vrai, dans la légende héroïque, des éléments mythiques, à côté d'éléments historiques et d'autres purement poétiques, mais pour qui les héros, loin d'être des dieux déchus, sont des figures mythiques douées d'une existence propre. Lui-même va plus loin encore; il n'est plus guère possible, selon lui, de séparer la matière mythique du fond historique ou des additions poétiques; dégager le mythe de la légende, c'est faire œuvre arbitraire à ses yeux : « la mythologie ne peut pas opérer avec des données hypothétiques de ce genre, sans se perdre dans le vide ».

M. Golther ne s'arrête guère à la « basse mythologie » de Schwartz, ni à l'école anthropologique, peut-être parce que les principes de cette dernière n'ont pas encore été appliqués d'une façon suivie à la mythologie germanique. Il est possible cependant qu'il tienne d'elle son appréhension à l'égard de l'explication des mythes. Quant à la mythologie comparée, il l'accuse d'avoir abouti à une grande déception, oubliant que c'est elle qui nous a rendus attentifs à beaucoup de traits communs de la mythologie germanique, que c'est elle qui a fait appel à la philologie sérieuse comme auxiliaire de la mythologie et qu'elle a découvert l'origine de nombre de mythes dans les phénomènes de la nature.

La doctrine de Mannhardt qui voit dans l'âme des plantes (démon de la végétation) l'origine des représentations mythologiques, ne saurait évidemment lui agréer. On conçoit malaisément, en effet, que dans une période aussi primitive le culte des esprits se soit déjà élevé à une conception aussi abstraite que l'âme des plantes telle que l'admet Mannhardt. Les situations agricoles, l'état de civilisation qu'il est obligé de postuler, ne correspondent pas davantage à la constitution sociale encore primitive de ces Germains préhistoriques. Tout cela est juste, mais il eût été équitable de signaler les grands mérites de Mannhardt, comment il a définitivement fait entrer l'animisme comme facteur dans l'évolution des religions germaniques et comment dans son *Baum-Wald-und Feldkultus* il a fort justement dévoilé le refuge d'un grand nombre de représentations et de pratiques païennes.

Il s'entend, au contraire, fort bien avec E. H. Meyer pour trouver dans les « esprits errants » l'objet primitif des croyances populaires. Il est même plus royaliste sur ce point que le roi. Cependant il repousse l'exagération de Lippert qui dérive toute religion et toute mythologie de cette origine unique. Il reconnaît tout ce que la mythologie doit sur ce terrain à l'anthropologie et à l'étude des peuples non civilisés actuels.

Digitized by Google

Toute la mythologie inférieure procède pour lui de l'action et de la réaction entre la nature et les impressions qu'elle provoque chez l'homme. Mais autant il affirme nettement la thèse générale, autant il se refuse à suivre l'application de l'interprétation naturiste aux détails d'un mythe. Aussi reproche-t-il à E. H. Meyer de dépasser les invraisemblables artifices de l'ancienne école dans ses explications météorologiques. Il ne peut pas davantage s'accommoder de la manière dont Meyer dérive les dieux individuels des démons supérieurs et montre partout la mythologie supérieure sortant organiquement de la mythologie inférieure. Plus d'un anneau manque encore à la chaîne, c'est vrai. Néanmoins M. Golther fait grand cas de l'œuvre de M. Meyer, cette mine précieuse de renseignements qui est destinée à rendre les plus grands services aux mythologues, à côté du chef-d'œuvre de Grimm. Dans l'ouvrage de M. Mogk il loue la disposition claire et prudente.

Après avoir rendu un court hommage à Laistner et à ses explications psychologiques des mythes, poétiques et fines, autant qu'érudites, notre auteur aborde la théorie de Gruppe, cet adoptianisme d'après lequel la religion inventée quelque part, en Égypte ou en Babylonie, aurait été transmise par les Sémites aux autres peuples jusqu'alors dépourvus de religion, soit aux Indo-Iraniens, aux Gréco-Italiotes et aux Germains. Il veut bien la juger digne d'être prise en considération « an und für sich ». Que M. Gruppe distingue, comme beaucoup d'autres l'ont fait avant lui, entre les croyances populaires et les mythes hiératiques ou sacerdotaux, fort bien. Mais la thèse qui lui est propre est aujourd'hui ce qu'elle était déjà pour M. Tiele, en 1889 (*Theologisch Tijdschrift*, p. 102 et suiv.) une monstrueuse erreur. Ce qu'il dit notamment de l'origine de la religion germanique est tout à fait inacceptable. M. Golther relève volontiers les influences étrangères qui ont agi sur les Germains et que personne, aujourd'hui, ne saurait contester. Mais, si bien disposé qu'il soit, il recule cependant devant l'idée de M. Gruppe qui, d'après le seul témoignage de César, n'attribue aux Germains contemporains du grand conquérant que le culte du soleil, de la lune et du feu et qui prétend rattacher à des importations étrangères, méridionales, tout le reste de ce que Tacite, par exemple, leur attribue. Il est assez piquant d'observer à ce propos qu'un autre hiérographe, M. Vodskov, aboutit à la conclusion diamétralement contraire dans ses *Saeledyrkelse og Naturdyrkelse* (1890), savoir que les Sémites et les Mongols ne se sont jamais élevés au-dessus du culte des esprits, et que seul l'idéalisme aryen a su parvenir à une conception de Dieu. Le second Esaïe n'est plus qu'un animiste !

Digitized by Google

Toutes ces théories n'importent guère à M. Golther. Il doit s'occuper du paganisme allemand et norrois depuis l'époque à laquelle appartiennent les plus anciens documents jusqu'à la conversion des derniers Germains. C'est une période d'un millier d'années. Et ce qui importe essentiellement c'est de trier ce qui est l'élément germain commun de ce qui est proprement allemand ou norrois.

Déjà Müllenhoff a montré que Tiuz fut originairement le dieu principal des Germains, mais qu'il fut refoulé par Wodan-Odin. Uhland distinguait déjà entre le culte norrois de Tórr et le culte suédois de Freyr. Weinhold signala le conflit, puis la réconciliation de ces cultes. Au lieu d'éclairer tout simplement la partie allemande par la partie norroise et réciproquement, on voulut reconstituer la mythologie norroise pour elle-même, par une analyse critique des documents et en dégager le caractère propre. Déjà Hammerich (*Om Ragnaroksmythen*, 1836) distinguait les anciens Ases norrois, qui sont immortels, et les mythes plus tardifs qui parlent de la fin du monde des dieux et du royaume d'un Dieu éternel, sans songer d'ailleurs à des influences étrangères. L'étude critique de l'*Edda* ne commence qu'avec l'excellente dissertation de Jessen sur les chants de ce recueil. Henry Petersen, marchant sur les traces d'Uhland, montre que Tórr est authentiquement vieux-norrois, qu'Odin est importé d'Allemagne, que la poésie des skaldes n'est pas une source digne de foi, en ce sens qu'elle reflète seulement ce que l'on pensait des dieux dans l'entourage des princes. Ainsi se prépare la nouvelle période pendant laquelle les vikings, partant de nouveau, après mille ans, en lointaines expéditions de pillage, emportent avec eux des morceaux entiers de la religion norroise. M. Golther accepte les idées bien connues de M. Bugge, malgré les réserves de F. Jónsson, toutefois sans ses exagérations[1]. Je ne vois pas qu'il ait tenu compte des objections de Müllenhoff, de G. Stephens et de Symons. Quant à celles de V. Rydberg (*Undersökningar i germanisk Mythologi*), il les repousse, surtout parce que cet auteur prétend dériver l'*Edda* et le *Véda* d'une source commune. A ses yeux, la valeur poétique et la majesté de la mythologie norroise ne sont en rien diminuées par le fait que celle-ci est, pour la plus grande partie, un produit de l'époque des vikings. Elle n'en est pas moins une création du génie norrois, le couronnement de l'évolution historique de la mythologie norroise. A notre avis, la critique

1) Par exemple, p. 478, note 1, combinaison de Bugge d'après laquelle le filet de Rán = le filet d'Aranea.

Digitized by Google

ne doit pas se laisser influencer par des considérations de ce genre. La reconnaissance de la « valeur poétique » de la mythologie norroise n'est qu'une faible compensation pour quiconque n'y voit plus un souvenir du paganisme ancien. Cela est incontestable, mais cela n'a pas de valeur scientifique. Il vaut mieux reconnaître que, si considérables que soient les interpolations chrétiennes, il y reste encore assez de données qui s'accordent avec celles dont les sögur, les inscriptions ou le folklore attestent le caractère national originel.

Les principes dont s'inspire M. Golther ressortent maintenant d'une façon assez claire de ce que nous avons dit de ses jugements à l'égard des œuvres de ses devanciers. Il a horreur des explications de mythes, ce qui se justifie par l'abus d'hypothèses fantastiques auxquelles on s'est livré dans ces explications et par lesquelles on a discrédité la mythologie. Il n'en est pas moins inévitable que l'on reprenne à nouveau l'explication des mythes. Si la mythologie, suivant la définition de Müllenhoff, est la forme imagée sous laquelle un peuple exprime ses pensées poético-religieuses, il est indispensable de rechercher quelles sont les pensées que ces formes recouvrent. M. Golther reconnaît le principe; c'est l'application à la mythologie germanique qui lui en paraît le plus souvent irréalisable. Il montre très nettement la différence entre religion et mythologie : la religion est l'élément originel, spontané ; la mythologie est l'élément dérivé et raisonné; la première est une impression irréfléchie ; la seconde est l'expression imagée de cette impression. L'explication des mythes consiste donc à dégager le noyau religieux qu'ils renferment. Voilà qui est bien dit et bon à rappeler, puisqu'on parle toujours de mythologie germanique et non de religion germanique, alors qu'on parle sans cesse de la religion des Grecs ou des Perses. La mythologie est une science auxiliaire pour l'historien de la religion. Celui-ci se propose de reconstituer, pour autant que c'est possible, la conception religieuse de la vie et du monde chez ceux qu'il étudie. Aussi Meyboom a-t-il eu raison d'intituler son livre : *De* GODSDIENST *der Noormannen* et A. Lang a-t-il bien dénommé le sien : *Myth, Ritual and* RELIGION.

Le même rapport existe entre la légende populaire et la croyance populaire. Si pour notre auteur la légende divine, le mythe, viennent de la croyance aux dieux, la légende populaire dérive de la foi populaire. L'influence de Schwartz, de Mannhardt, de Tylor est ici sensible. La limite entre la haute et la basse mythologie est assurément difficile à tracer ; cependant elle existe. Dans celle-ci comme dans l'autre l'essentiel, c'est la croyance ou, si l'on préfère, la superstition. Et dans les

Digitized by Google

deux domaines mieux vaut pas d'explication du tout qu'une explication tirée par les cheveux.

Il ne reste pas grand'chose de germain qui soit commun à toutes les branches de la souche germanique, après que M. Golther a séparé ce qui est proprement allemand, suédois ou norrois : Tiuz et un groupe de dieux lumineux (tîwôz, tívar), ainsi que certaines figures de la basse mythologie. Tout le reste est local ou temporaire. « Autres étaient la croyance et la légende à l'époque de Tacite, autres à l'époque de la conversion; elles n'étaient pas au nord ce qu'elles étaient au sud, et jamais ces variétés n'ont été réunies dans une mythologie primitive, allemande, norroise ou germanique ». Il serait donc plus juste de parler *des* religions, *des* mythologies, *des* cultes de peuples germains pendant les dix premiers siècles de notre ère. Fort bien, ajouterons-nous, à condition de ne pas oublier, comme le fait trop volontiers M. G., que ces peuples possédaient en commun bien plus que la seule foi en Tiuz. A force de réagir contre le panthéon germanique commun, on en arrive à séparer de nouveau Tórr et Donar. Mais on en reviendra pour s'arrêter enfin au juste milieu[1].

*
* *

Nous voudrions maintenant justifier ces observations générales en recherchant dans le livre de M. Golther comment elles se vérifient sur des questions déterminées.

L'animisme, nous l'avons vu, est pour lui aussi le plus ancien élément de la religion germanique. Parmi ces esprits, que le sommeil, le rêve et la mort suggèrent, il distingue quatre groupes : les mares, les âmes, les tefes et les géants. Les deux premiers sont en relation directe avec l'homme; les deux derniers agissent dans la nature. Il n'est pas possible d'établir une démarcation rigoureuse entre les mares et les âmes. Les

1) L'auteur observe fort justement que nos documents sur la conversion des Germains nous présentent leur vie religieuse sous un jour très défavorable. Ils ne nous renseignent guère sur la mythologie, ni même sur les croyances, mais presque exclusivement sur le culte, parce que les missionnaires n'ont vu que les cérémonies extérieures du culte. Leurs témoignages, à quelques exceptions près qui sont perpétuellement citées, ont à peu près la valeur que pourrait avoir la description d'un Français par un Hova ou d'un Hollandais par un Atchinois. Voir à ce sujet mes observations au début de mon étude sur *Le christianisme et le paganisme dans l'Histoire ecclésiastique de Bède le Vénérable*, dans cette Revue, t. XXXIV, p. 60.

Digitized by Google

mares sont les âmes en tant qu'esprits obsesseurs, les redoutables incubes. Une comparaison avec les travaux d'autres mythologues fera le mieux comprendre ce qui distingue sa manière de traiter le sujet. M. Mogk a adopté la disposition suivante : 1° les âmes des morts, leur demeure, leur action, leur culte (mares, fylgjur, loups garous, etc.) ; 2° les elfes (lutins, nains, kobolds, esprits des forêts et des eaux) ; 3° les démons, en étroite relation avec les puissances de la nature. M. Meyer commence par les mythes des âmes et le culte des âmes, continue par le mythe et le culte des mares, passe aux démons de la nature sous forme animale, puis sous une forme humaine, aux démons supérieurs (Mimir, Loki, Hel, Valkyrjur, Nornir, etc.) et enfin aux dieux. M. Golther consacre d'abord une étude aux âmes et aux mares, dans laquelle il comprend le culte des ancêtres, parce que le culte des âmes en général devient bientôt un culte officiel des âmes d'ancêtres. Une seconde division traite des êtres suprasensibles qui procèdent des mares et des âmes, savoir : 1° les *fylgjur*, de *fylgja*, la suivante, c'est-à-dire l'être en forme de revenant qui s'attache à chaque homme, se montre parfois à lui et qui est par conséquent identique avec le *hugr* ou l'âme humaine ; car les *mannahugir* apparaissent aussi sous une forme distincte ; les Huginn et Muninn d'Odin sont pour M. Golther (p. 84) l'âme du dieu métamorphosée en corbeau, sa *hugr*, sans qu'il explique le dédoublement ; 2° les loups garous (*ulfshamr*, *vargulf*), les *berserkir* (de berserkr = vêtement d'ours), les *nornir*, les *valkyrjur* et les sorcières. Une troisième division a pour objet les elfes et les lutins, notamment les nains, les kobolds, les nixes, les esprits des forêts et des champs. Enfin une quatrième division contient les géants divisés en géants des eaux, des vents, des montagnes et des bois (comme chez M. Meyer ; Weinhold distingue, au lieu de géants des montagnes et des bois, les géants du feu et de la terre).

Dans l'ensemble, ces subdivisions s'accordent, mais elles dénotent combien il est difficile de classer systématiquement de pareils êtres. Naturellement M. Golther reproduit ici beaucoup de choses qui se trouvent dans tous les manuels. Je ne veux signaler que ce qui le distingue. Il dérive toutes les figures de l'imagination populaire des alpes et mares (vieux-norrois : *mara* ; danois : *nattemare* ; néerlandais : *nachtmerrie* ; voir pour les autres noms, p. 76) et insiste particulièrement sur le cauchemar, c'est-à-dire cette angoisse spéciale à l'homme endormi, que l'on attribue à la présence de la *mara*, comme homme ou comme bête, grimpant sur lui, s'asseyant sur sa poitrine, lui serrant la gorge. Les animaux et les plantes paraissaient subir aussi cette impression. Comme

Digitized by Google

cette expérience se renouvelait souvent et lui était sensible, l'homme primitif lui accordait la place principale dans ses préoccupations et il en fit l'objet de ses méditations. C'est ainsi que les innombrables mentions du cauchemar engendrent la légende de l'alpe, qui devient le germe de toute la mythologie inférieure et suggère parfois la plus haute poésie. L'alpe, en effet, se présente souvent comme incube (masc.) ou comme succube (fém.); plus tard, ces apparitions sensuelles et voluptueuses se transforment en esprits qui descendent sur terre pour s'unir à des êtres humains tendrement aimés, ou en âmes des morts qui retournent auprès d'une bien aimée d'autrefois. De là des créations comme celles de Zeus et de Semele, Lohengrin et Elsa, Helgi et Sigrún, Lénore qui chevauche à minuit, avec son fiancé, pour aller célébrer ses noces, etc.

Les nains aussi sont des mares. Adoptant l'étymologie de Laistner qui rattache l'allemand *zwerg* à *zwergen* = presser, M. Golther met aussi les nains en rapport avec les esprits presseurs ou qui causent l'oppression. D'ailleurs, entre les elfes, qui sont certainement aussi des âmes, et les nains il y a grande ressemblance. Wolundr, qui excelle dans l'art du forgeron propre aux nains, s'appelle *álfa vísi* [1], prince des elfes, et le *dökkálfar* de Snorri se rattache aux nains[2]. Dans les légendes du kobold et du *klabouterman* on reconnaît clairement que ce sont des âmes. La célèbre *Tarnkappe* est, d'après notre auteur, la nuée magique dans laquelle les nains eux-mêmes disparaissent, par laquelle ils aveuglent les autres, non pas, comme on le disait auparavant, le nuage. Il reconnaît cependant que le va et vient de petits nuages dans les contrées montagneuses a pu contribuer au développement de cette représentation.

La relation des esprits mâles ou femelles des bois avec les âmes n'est pas moins frappante. L'esprit de l'arbre provient, dans beaucoup de légendes, de l'âme d'un homme enterré sous l'arbre. L'arbre qui abrite la maison devient le siège de l'esprit de la maison; on ne distingue pas nettement les âmes des arbres et celles des hommes[3]. Il en est de même des esprits des champs, de ces génies du blé décrits par Mannhardt, qui viennent tourmenter moissonneurs et moissonneuses pendant qu'ils se reposent à midi. Les esprits des eaux, les nixes (pour les autres noms, voir p. 146 et suiv.) peuvent être dérivés de la même manière de la

1) Par exemple, *Völ. kv.*, 14, 4 : vísi álfa.
2) Par exemple, *Gylfag.*, XVII.
3) Voir Golther, p 156.

Digitized by Google

croyance aux âmes. Les *dragen* norrois sont des apparitions de noyés, des revenants qui prédisent la mort ou des catastrophes aux marins. Ils revêtent un aspect particulier en Islande, comme *Farao's lidar*, serviteurs de Pharaon noyés dans la Mer Rouge et qui, depuis lors, vivent à la surface de la mer comme chiens de mer. Quand ils déposent leur peau de chiens de mer, ce sont des hommes[1]. Les *Valkyrjur*, ces vierges guerrières, qui sont le produit de la poésie des skaldes, sont, par leur nature première, également des mares. Le mot *Herfjöturr*, un nom de Valkyrie, sert aussi à désigner cette sorte de paralysie magique qui s'empare parfois des guerriers, lorsque, saisis de peur et privés de force, ils tombent sans résistance sous les coups de l'ennemi. La herfjöturr, ou « l'entrave de l'armée », ressemble entièrement à l'action oppressante et angoissante du cauchemar, et le fait que c'est en même temps une valkyrie prouve que les valkyrjur dérivent, au moins partiellement, de la croyance aux revenants[2].

Les sorcières à leur tour ne sont que des mares pour M. Golther, sous réserve, bien entendu, de rapporter à une origine chrétienne leur alliance avec le diable et avec l'hérésie. Les femmes surnaturelles qui règlent la destinée humaine et dont les skaldes ont fait plus tard les *Nornir*, sont par nature des esprits protecteurs, *fylgjur*. Le *Hedeningavíg*, le combat des Hedeningen, est une bataille de revenants dans aquelle les morts continuent la lutte jusqu'au jugement dernier. Enfin Wodan lui-même, que nous étions habitués à considérer comme une personnalité détachée de Tiuz, le Tiwaz Wodanaz, devient chez M. Golther un revenant, Wode, qui erre à la tête des âmes (*wütiges Heer*, *Wuotes Heer*). Nous y reviendrons.

Ainsi s'épanouit chez notre auteur, bien plus encore que chez ses prédécesseurs, l'évolution commencée en mythologie sous l'action de l'anthropologie et de l'ethnologie. La croyance religieuse provient de la croyance aux revenants et aux esprits nocturnes; les cérémonies du

1) Ils présentent ainsi le même caractère que les Finns des Shetlands, des vikings norrois couverts d'une peau de chiens de mer. Cfr. Karl Blind, dans *New Review*, déc. 1894.

2) J'observe ici en passant que le *leysagaldr*, le chant magique des *Idisi* qui fait tomber les chaînes (Golther, p. 111; cfr. *Hav.*, 150, 6), me rappelle ce que Bède le Vénérable rapporte d'Imma, qui se délivrait de lui-même chaque fois que l'on voulait l'enchaîner. On lui demandait « quare ligari non posset, an forte *litteras solutarias, de qualibus fabulae ferunt*, apud se haberet...? (*Hist. Eccl.*, IV, 22).

Digitized by Google

culte ont commencé par être des moyens pour les rendre inoffensifs ; la mythologie a consisté tout d'abord en récits que l'on se transmettait sur ces êtres.

Quelque grande que soit la part de vérité dans cette conception, il convient néanmoins d'en signaler l'exagération. La croyance aux revenants ne peut pas être le fondement unique de la religion. M. Golther, il est vrai, reconnaît qu'à partir du moment où les esprits se sont dégagés de leur origine animiste, ils ont été transformés par l'imagination créatrice qui croyait trouver dans les phénomènes de la nature des manifestations de leur activité (p. 123). Mais c'est là justement qu'il se trompe. Les revenants, les mares, les *fylgjur*, les loups garous, ne deviennent jamais les causes des phénomènes de la nature et ne les gouvernent pas; mais il y a, à côté d'eux et indépendamment d'eux, des puissances de la nature considérées comme personnelles. M. Golther lui-même reconnaît quelque chose de ce genre en ce qui concerne les elfes et les géants : ce sont les forces tranquilles et paisibles, ou rudes et indomptées de la nature, les elfes pour les ruisseaux, les sources, les collines, les champs; les géants pour les montagnes, les glaciers, les forêts, les tempêtes[1]. Ce n'est pas seulement le sommeil et la mort qui éveillent en l'homme l'idée des choses suprasensibles; depuis les origines l'observation de la nature et de ses phénomènes produit en lui le même résultat.

Pour M. Golther les nains sont des esprits oppresseurs. L'ancienne opinion qui reconnaît en eux les forces de la nature agissant au sein de la terre, paraît ici bien préférable. De même Wodan ne saurait être un revenant divinisé, parce qu'il n'y a pas plus d'exemple d'un revenant devenu Dieu, que d'un singe devenu homme. Le même esprit humain qui a conçu la chasse des revenants, a éprouvé aussi la terreur qu'inspire la tempête et a conçu un dieu du vent. L'école de J. W. Wolf et de Simrock faisait de tous les êtres de la basse mythologie des dieux déchus; aujourd'hui on procède d'une façon non moins exclusive en faisant de presque tous les dieux des succédanés d'esprits, d'âmes ou de revenants.

A la page 165 notre auteur dit excellemment : « La souveraineté de l'esprit sur la nature est la pensée fondamentale de la légende des géants ». Cela est vrai de toutes ces légendes où les géants sont vaincus par les dieux et les héros, par exemple en Norvège lorsque Tórr part

1) Pour plus de détails, voir *Revue*, t. XXVIII, p. 55 et suiv.

Digitized by Google

sans cesse en guerre contre eux : la civilisation, l'art, la méthode l'emportent sur la violence brutale et enchaînent les forces de la nature. Il n'est pas nécessaire de chercher dans l'animisme l'origine de cette pensée. Elle dut surgir spontanément dans l'esprit des Germains lorsqu'ils quittèrent leur pays d'origine pour arriver en terre scandinave ou allemande et qu'ils y apprirent à gouverner les forces de la nature. M. Golther lui-même témoigne que, malgré les nombreux péchés et les abus qui ont été commis en son nom, l'explication naturiste des mythes est encore dans bien des cas la seule admissible. Pour lui aussi, en effet, Aegir est la mer calme, propice à la navigation (p. 174) ; Rán, l'épouse d'Aegir, est l'élément malfaisant, qui emporte les marins (p. 478) ; leurs neuf filles sont les personnifications des vagues (*ibid.*) ; la chaudière d'Hymir est la mer fermée l'hiver par son couvercle de glace (p. 176), car Hymir lui-même est le seigneur de la mer polaire (p. 240). Et, puisqu'il était en si bon chemin, on s'étonne qu'il n'ait pas reconnu dans l'allusion de Loki à l'injure que les filles d'Hymir font subir à Njordr (*Lokas.*, 34, 6), l'image des glaciers s'écoulant directement dans la mer ou, mieux encore, avec Meyboom (*Godsdienst der Noormannen*, p. 447) les banquises se détachant de la mer glacée pour se perdre dans la mer ouverte où elles fondent et mélangent leur eau avec celle des vagues. Par contre il ne fait pas difficulté pour reconnaître dans les neuf mères de Heimdallr (*Hyndluliod*, 38) les vagues de la mer personnifiées comme géantes et en Heimdallr lui-même le jour naissant sur la mer aux confins du ciel (p. 363). Le brouillard se condensant au-dessus des eaux fait naître des légendes où l'on représente des géants s'élevant vers le ciel (p. 177) ; le vent de la tempête devient un dragon hurlant (p. 180) ; la lutte de Tórr avec Geirrödr est l'image de deux orages qui se rencontrent et nous montre le dieu de l'orage triomphant du géant de l'orage (p. 183) ; les torrents se précipitant des rochers escarpés donnent naissance à la représentation de dragons écumants (p. 179). Quant au chant de l'*Edda* appelé le *Skirnismál* (composé en Norvège vers l'an 900) il repose sur le mythe de l'union du dieu de la lumière avec la terre, et reflète la victoire de la lumière sur l'obscurité, du printemps sur l'hiver. Ce mythe, dont Freyr lui-même fut autrefois le héros, en tant que Skirnir ou le lumineux, a d'après M. Golther l'origine suivante : après la lutte avec les géants de l'hiver qui retiennent Gerdr prisonnière, le dieu du ciel conquiert la jeune fiancée (p. 236). Le mythe, étroitement apparenté au précédent, de Svipdagr reçoit l'interprétation suivante : le jour rapide recherche Men-

Digitized by Google

glód, la jeune vierge solaire qui repose à l'est sur le bord du ciel, derrière de hautes montagnes, à l'abri d'un mur rouge comme l'aurore; Svipdagr se présente d'abord sous le nom de Windkald (la froide bise matinale), mais il ne reçoit un accueil favorable que lorsqu'il se fait connaître sous son véritable nom, le jour rapide et clair; alors les bras de Menglód s'ouvrent pour son époux : « Salut! lui dit-elle, toi qui te promènes; mon vœu est accompli; viens et reçois mon baiser ». Tel est le récit du *Svipdagsmál*, nom commun donné par Bugge aux deux chants solidaires *Fjölvinnsmál* et *Grógaldr*[1]. Ailleurs encore (p. 441 et suiv.) M. Golther montre d'une façon ingénieuse comment le mythe de Freyja et des *brisingamen* (*i. e.* le collier des brísingar = les tresseurs, les nains), d'après lequel elle se livre à quatre nains pour avoir le bijou convoité — mythe reproduit par Saxo qui change Freyja en Frigg — n'est pas autre chose que le mythe de Menglód (= celle qui se complaît dans le collier). Frija ou Freyja ou Menglód est conduite par les brísingar ou dieux du crépuscule comme fiancée auprès de Tiuz, le dieu du soleil. Le collier ce sont les feux de l'aurore. Gerdr — Menglód se retrouve dans la Brynhilde de la légende, dans la Belle au bois dormant, tout le monde s'accorde à le reconnaître. Mais j'ai tenu à remonter aux origines du mythe pour montrer que son caractère naturiste doit être bien fortement établi pour qu'un critique aussi défiant à cet égard que M. Golther l'accepte et le poursuive ainsi jusque dans les détails. Cela ne lui arrive pas souvent; en général l'inspiration religieuse originelle ne lui paraît pas susceptible d'être reconnue sous l'expression poétique qu'elle a revêtue.

*
* *

Voyons maintenant les réductions que M. Golther fait subir à la mythologie germanique, après toutes celles qui ont déjà été opérées depuis Grimm. On sourit aujourd'hui en relisant la *Mythologie der nordischen und anderen teutschen Völker* de Scheller (1820) quand on rencontre (p. 135) parmi les divinités nationales des Germains : Krodo, Siwa, Allemana, Alzes, Belenus, etc. Plusieurs de celles qui furent épargnées par Grimm ont été éliminées après lui, telles que Krodo[2], Sater, Zisa. Plus

1) Voir aussi Symons, *Lieder der Edda*, I, p. 196 et suiv.; *Grundrisz*, II, 1, 81; Meyer, *D. M.*, p. 48. Ce chant n'a été conservé que dans des manuscrits de basse époque, mais il contient des éléments très anciens. Il ne figure pas dans l'édition de Hildebrand.

2) Au sujet de Krodo voir mon article dans le *Bijblad van de Hervorming*, 1892, surtout p. 55 et suiv.

Digitized by Google

tard l'on s'est habitué à reconnaître en Freyja et Heimdallr des divinités proprement islandaises. L'école de Bugge a rejeté, comme en grande partie inauthentiques, le mythe de Baldr-Loki et les mythes cosmogoniques et eschatologiques, fruits des interpolations chrétiennes ou de l'imagination des skaldes. M. Golther ajoute une longue liste de noms à ce groupe des dieux évincés. Mais je suis assuré que beaucoup de ceux-là ressusciteront comme après un autre Ragnarǫk.

Si les sorcières, en tant que ce sont originairement des mares, appartiennent au paganisme germanique, la sorcellerie ne peut plus être rattachée, comme le faisait encore Grimm, à l'antiquité germanique[1]. La corrélation qu'elle présente avec le diable et le monde diabolique, notamment, date du moyen âge ou même d'après la Réformation. Les pages consacrées par M. Golther à ce sujet me paraissent irréfutables[2].

Le mythe des géants appartient assurément au paganisme germanique, mais M. Golther attribue volontiers à des influences étrangères, surtout orientales, les représentations de géants monstrueux, ayant plusieurs têtes et de nombreux bras. Cette origine, toutefois, il ne la fait pas connaître d'une manière précise (p. 164). Or, il n'est pas permis d'oublier que le caractère monstrueux et dépassant la nature humaine de ces conceptions, s'explique aisément par la violence et la rudesse indomptée des forces naturelles qui les ont inspirées. De plus, le géant à trois têtes (Turs Trihöfdadr) du *Skírnismál*, 31, et celui à six têtes (sexhöfdadr) du *Vaftrúdnismál*, 33, figurent dans des textes qui sont positivement anciens.

Notre auteur signale (p. 60) le fait bien connu que, même après la conversion de l'Islande, les vieilles légendes païennes continuèrent à être honorées et que, jusqu'au XIIe et au XIIIe siècle, des chants mythiques furent recueillis et consignés par écrit. Sans le dire expressément, il donne à entendre qu'une bonne partie de cette mythologie norroise fut moins vivement combattue par le christianisme que, par exemple, le culte de Tórr en Norvège, justement parce qu'on la considérait comme poésie des skaldes plutôt que comme élément intégrant de la foi populaire. N'est-il pas visible que l'intérêt persistant pour la littérature

1) Le paragraphe consacré par Grimm aux sorcières (*D. M.*[4], p. 872-905) montre clairement qu'il avait, lui aussi, reconnu des éléments d'origine plus tardive dans les croyances qui les concernent, particulièrement pour ce qui touche au diable.

2) P. 116-122. M. G. connaîtrait-il le livre de mon compatriote hollandais, Balthasar Bekker?

Digitized by Google

païenne sous le régime chrétien procède avant tout de ce que le clergé, c'est-à-dire la classe lettrée de l'époque, était islandais de naissance et par conséquent attaché à sa littérature nationale?

Quant aux *Nornir* elles ont pour M. Golther une généalogie très suspecte. Les trois qui figurent dans la *Voluspá* (23) et dans le *Gylfaginning* (15), Urdr, Verdandi et Skuld, sont un produit artificiel de la poésie islandaise sous l'influence des conceptions de l'antiquité classique[1] et sans aucun lien avec le paganisme. Toutes en général ne sont que les Parques classiques en travestissement norrois. Ceci est exagéré. Que les trois nornir de la *Voluspá* gouvernant le passé, le présent et l'avenir, soient, de par cette systématisation même, de provenance classique, cela peut se défendre, d'autant plus que l'écrit où elles figurent n'est pas ancien. Il faudrait seulement prendre garde de ne pas transformer les compilateurs islandais en érudits n'ignorant rien de ce qui se trouve dans les livres. Mais les Nornir en général demeurent germaniques tout comme le fatalisme des Normands[2]. Urdr, Wurd, la fileuse qui file le fil vital et qui fixe la destinée, est de toute antiquité la propriété des peuples germaniques. Le nom lui-même vient d'une racine indo-germanique. Elle joue un rôle important dans le très ancien conte germanique de la Belle au bois dormant. On fait valoir, il est vrai, un autre conte qui offre la plus grande analogie avec la légende grecque, d'après laquelle Méléagre vivra aussi longtemps que le feu brûlera dans l'âtre : c'est le récit de la *Nornagestssaga* (ch. 11), où la vie de l'enfant dépend de la durée d'une chandelle allumée. Mais nous savons aujourd'hui combien une pareille relation entre la durée d'une vie humaine et celle d'un animal ou d'un objet est généralement répandue chez un grand nombre de peuples tout à fait indépendants les uns des autres. Il convient donc d'être très prudent dans l'application de la théorie des emprunts[3]. M. Golther reconnaît lui-même que Burchard de Worms est le premier en Allemagne à parler de la Parque ou Nornir classique. Or, cet écrivain mourut en 1024[4]. A cette époque assurément les Nornir filaient depuis longtemps la destinée des Normands.

1) L'auteur renvoie, p. 108, note, à Isidore, *Etym.*, VIII, xi, 92 : *tria fata finguntur*.

2) Voir Maurer, *Bekehrung*, II, p. 162 et suiv.

3) Le dixième chapitre de la seconde partie de l'ouvrage de Lang, *Myth, Ritual and Religion*, est encore très instructif pour ceux qui, comme notre auteur, concluent tout de suite de quelques traits de ressemblance entre des mythes à un emprunt. Voir la traduction française de M. Marillier, p. 581 et suiv.

4) Ou bien 1025. Grimm, *Kleine Schriften*, v. 417.

Digitized by Google

Passons à Baldr. M. Golther est d'avis que la version du mythe de ce dieu telle que la donne Saxo est plus ancienne que la version islandaise. Il lui conserve son caractère originel de dieu de la lumière, mais il le traite suivant le système de M. Bugge. Ce sont les récits sur *Bealdor* — nom anglo-saxon du Christ — recueillis par les vikings en Angleterre qui provoquèrent la fusion du blanc Baldr avec le « hvita Kristr ». Baldr devient le dieu de la pureté et de l'innocence. La légende d'après laquelle Baldr fut tué par une branche de gui résulte de l'interprétation erronée du nom du glaive qui, d'après Saxo, fut cause de sa mort. Ce glaive, en effet, s'appelait *mistelteinn*. Il faut aussi reconnaître l'influence d'une autre légende d'après laquelle Christ se fit prêter serment par toutes les espèces de bois, à l'exception d'une tige de chou dans le jardin de Judas. Mais il est inutile de continuer. L'hypothèse de Bugge est suffisamment connue ainsi que les objections qu'on lui a opposées. Personne ne conteste l'existence d'influences chrétiennes dans la mythologie norroise, mais le Baldr de M. Bugge prouve justement à quel point il est impossible de dériver chaque particularité de son mythe soit des traditions chrétiennes, soit de la légende troyenne ; comment, par exemple, mettre en relation le mistelteinn de Hodr avec la tige de chou de Judas? Les pierres trouvées en Angleterre qui se rapportent évidemment au mythe de Baldr constituent, comme l'a montré G. Stephens, un argument formidable contre l'explication de Bugge (voir aussi Mogk, *Grundrisz*, I, 1062 et suiv.)

M. Golther assurément ne s'imagine pas que les vikings lussent des romans sur la légende troyenne. Est-il beaucoup plus vraisemblable qu'ils lussent l'*Etymologia* d'Isidore? Néanmoins il refuse de se prononcer nettement sur l'existence d'un culte germanique de Baldr. Il ne consent à l'identifier ni avec Paltar ni avec Phol de la formule magique de Mersebourg. Dans une page assez obscure (p. 383), où il explique cette formule, il est porté à voir dans Baldr un autre nom de Tiuz. Afin de faire valoir la puissance de Wôdan, supérieure à celle de Tiuz, le pouvoir de guérison aurait été attribué uniquement à celui-là. Depuis Grimm (*D. M*[4], p. 185 sqq.) on rapporte généralement les mots « demo balderes volon » à Baldr-Phol : au poulain de Baldr (« wart sin vuoz birenkit »). M. Golther, comme M. Meyer (p. 259), mentionne ici l'interprétation de Bugge et de Kauffmann, d'après laquelle *Balder* est ici un simple attribut se rapportant à Wôdan et signifiant « seigneur ». Mais il se borne à énoncer cette explication sans se décider. Il n'y a pas de raison pour écarter la démonstration de Grimm. Si Phol n'est pas un

Digitized by Google

Autre nom pour Baldr, que pourrait-il bien être? Y avait-il un Baldr-Apollon comme il y avait un Wodan-Mercure et ce nom Apollon serait-il devenu Phol dans la prononciation populaire? Bugge retrouve en Phol l'apôtre Paul, mais cela n'est pas plus admissible que de rapporter les noms de lieux Pholesouwa, Pholespiunt, Pholesbruno (cfr. Baldersbrönd, chez Saxo) au substantif « pfahl » ou « pfuhl », et non à Phol (p. 385).

En dépit de la dissertation de M. Golther sur Baldr, le noyau du mythe de ce dieu demeure bien celui-ci : Baldr, dieu de la lumière, procédant de Tiwaz, comme Apollon de Zeus (cfr. Mogk), est tué par une arme consacrée que son adversaire Hödr s'est procurée et il est vengé par son frère (Vali; Bous, d'après Saxo). Or, c'est là évidemment un mythe de l'année solaire : le dieu céleste lumineux meurt quand l'été est passé. La manière dont la formule magique de Mersebourg peut être rattachée à ce mythe est très claire. Baldr, le dieu solaire lumineux, est à cheval, mais les puissances des ténèbres l'épient; le cheval devient paralysé, le soleil diminue en force; mais au printemps il reprend; cette guérison est attribuée à Wôdan qui se montre ainsi plus fort que Baldr-Phol, Tiwaz-Balthraz.

On pouvait supposer d'avance que, pour M. Golther, Loki doit à son tour être éliminé du temple germanique commun et ne peut pas même passer pour une ancienne divinité scandinave. Loki est étroitement associé à l'eschatologie, à la chute des dieux et à l'incendie suprême, toutes conceptions exclusivement islandaises et très tardives. Pour notre auteur comme pour M. Mogk, ce nom signifie : « Celui qui met un terme, le finisseur » (lok = fin). Mais, pour le second, Loki est une face du dieu céleste, ayant acquis une personnalité indépendante (p. 1084); le « finisseur », c'est pour lui la puissance des ténèbres qui dresse des embûches à l'été, la contre partie hivernale du dieu céleste estival, ce qui en fait l'analogue d'Ullr (de même M. Meyer, p. 250 et 258). Il correspond aussi à la Louhi finnoise, à la puissante hôtesse de Pohjola, ennemie de Wäinämöinen, c'est-à-dire à la nuit d'hiver en lutte avec le dieu de la lumière. Louhi, c'est donc le Loki finnois, apporté de Norvège (voir Mogk, p. 1089, et Castrèn, *Finnische Mythologie*, p. 281 et suiv.). Pour M. Golther, au contraire, l'activité de Loki, en tant que clôtureur ou finisseur, vise uniquement sa participation à la fin du monde, c'est-à-dire à un ordre de conceptions nettement chrétiennes. La signification de Loki en ressort d'une façon parfaitement claire : il est l'ennemi, le diable, Lucifer. D'ailleurs, il ne prétend pas qu'on doive voir là une imitation servile; c'est une création poétique par libre imitation (p. 408).

Digitized by Google

Loki est dieu et diable et en cela il ressemble beaucoup à Lucifer qui est un ange déchu. Dans le monde des dieux, tout ce qui est mal émane de lui, jusqu'à ce qu'il soit enfin chassé de leur société. Lorsqu'il ravit le collier de Freyja[1], d'abord sous forme de mouche, ensuite déguisé en puce, il fait tout de suite penser au diable qui est le seigneur des mouches et des puces. Mais ne voit-on pas que Loki, celui qui met un terme à la lumière, est ici celui qui obscurcit l'astre de la déesse du ciel ? D'ailleurs, il porte déjà le nom de voleur de « brisingamen » dans de vieux textes[2].

M. Golther relève encore d'autres analogies. Loki révèle sa nature de diable quand il détourne des déesses de leurs devoirs; les incubes et les succubes, ces esprits oppresseurs, sont très facilement assimilés à des diables. Nous observons qu'à ce titre on pourrait aussi bien conclure au caractère diabolique d'Odin ; car, en fait d'aventures amoureuses, il ne le cède en rien à Loki et il s'en glorifie même en présence de Tórr dans le *Hárbardsljód* (16, 18, 20). Dans la *Lokasenna* (*Oegisdrecka*), un chant de l'*Edda* de la fin du xe siècle, Loki est devenu l'esprit qui nie sans cesse (der Geist der stets verneint), le diable qui condamne toute la cité des dieux et lui annonce sa chute. Ici nous avons les déclarations d'un libre penseur païen qui avait conscience des faiblesses des dieux. Enfin, pour citer encore une analogie, Loki saisi et lié pour avoir pris part à la mort de Baldr, c'est le diable qui, lui aussi, est enchaîné par Christ aux enfers. M. Golther reconnaît loyalement que son explication ne rend pas raison de la présence de la fidèle Sigyn, qui tient la balance pour soulager Loki.

On invoque encore d'autres antécédents classiques comme facteurs du mythe de Loki. Les chaussures qui, d'après le *Skáldskaparmál* (chap. 3), lui permettent de traverser les airs et les mers, font penser aux sandales ailées de Mercure, lequel semble du reste avoir passé à Loki plus d'un de ses attributs[3]. La lutte de Loki et du nain appelé Brokk, rappelle celle d'Apollon et de Marsyas, quoique la cause de la lutte ne soit pas la même et que le dénouement soit différent. M. Bugge rapproche Loki d'Apollon sur d'autres points encore, notamment dans le mythe de l'architecte géant qui doit bâtir une forteresse pour les dieux et obtenir, en

1) *Fornaldar sögur*, I, 391 et suiv.
2) Golther, p. 416.
3) C'est ce qu'avait déjà reconnu Hahn, dans ses *Sagw. Studien*, p. 162 et 163.

Digitized by Google

récompense, la main de Freyja; il voit ici une analogie avec la légende de Laomédon; Freyja, c'est Hésione[1]. Observons à ce propos que, dans l'école de Bugge, c'est tantôt Loki, tantôt Baldr, la victime de Loki, qui est comparée avec Apollon.

Ce que ces messieurs nous présentent ainsi est, en vérité, une étrange macédoine où les rapprochements forcés abondent. Partant du fait que beaucoup de mythes relatifs à Loki nous sont parvenus sous une forme peu ancienne, M. Golther fait de lui partout une divinité scandinave. Le *Lokasenna*, selon toute vraisemblance, est l'œuvre, sinon d'un chrétien, du moins d'un libre-penseur norrois; il n'y a donc rien d'étonnant que des traditions chrétiennes relatives au diable se soient glissées dans ses récits. Mais le principe dualiste est commun à toutes les religions; il n'est donc pas nécessaire d'admettre qu'il ne puisse pas appartenir aussi en propre à la religion norroise, d'abord comme opposition de la lumière et des ténèbres, ensuite, comme antithèse du bien et du mal. Loki, du moins, dans une forte proportion, s'explique tout naturellement comme l'adversaire hivernal du dieu céleste estival, devenant plus tard la personnification de l'élément mauvais et destructeur, qui met un terme au bonheur[2].

En Allemagne même, on n'a encore trouvé aucune trace de ce dieu, à moins qu'il ne faille lui rapporter cette inscription romaine du pays rhénan, où il est fait mention du *Deus Requalivahanus*, ce que Holtzhausen explique par : « Celui à qui sont laissées les ténèbres » (*Beiträge*, XVI, p. 342 et suiv.). Mais il est plus prudent de se borner à reconnaître en Loki un dieu norrois proprement dit, la personnification du long hiver boréal.

Quant au dieu de la poésie, *Bragi*, M. Mogk avait déjà soutenu (*Grundr.*, I, p. 1100) qu'il fut à l'origine un homme, un skalde vivant aux abords de l'an 800, devenu le type de tous les poètes ultérieurs, élevé après sa mort parmi les Ases, transformé en fils d'Odin chez Gunnlöd et finalement promu à la dignité de dieu de la poésie. Ce skalde aurait été Bragi Boddason. Deux hypothèses se présentent : ou bien le skalde aurait emprunté son nom au dieu, ou bien le dieu tiendrait son nom et son existence même du poète admis parmi les Ases. M. Golther (p. 403), penche vers la seconde solution avec M. Mogk et Uhland. M. Meyer, au contraire (*D. M.*, p. 264), voit en Bragi une forme spéciale

1) Cfr. Bugge, *Studier* (traduction allemande, p. 267 et suiv.; 12e appendice).
2) Cfr. dans les *Gifford lectures* (1897) de M. Tiele ce qu'il dit de Loki, p. 98, 99.

Digitized by Google

d'Odin en tant que dieu de la poésie, remarquable, comme celui-ci, par sa sagesse, son éloquence et sa poétique ardeur. Le nom aurait ensuite passé au plus ancien skalde Bragi Boddason, sous réserve toutefois qu'il y ait eu réellement un poète de ce nom. M. Jessen le nie comme M. Meyer (p. 35); Bugge admet la réalité du personnage, mais conteste l'authenticité de ses poésies. Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, c'est que Bragi est un dieu récent, qui a surgi avec l'art des skaldes, qui lui a donné une consécration divine et qui ne se précise que dans la *Snorra-Edda*.

L'épouse de Bragi, *Idunn* (*Lokasenna*, 18), la déesse avec les pommes de la jeunesse, est, elle aussi, ramenée par M. Golther à une origine norroise tardive (p. 449 et suiv.). Ses pommes, en particulier, sont un produit des influences chrétiennes et de la mythologie classique. Uhland voyait en elle la fraîche verdure de l'été, arrachée aux arbres par le vent d'automne (rapt par le géant Tiazi), mais reparaissant au printemps. M. Golther ne veut pas de cette explication. Pour ma part, je n'estime pas qu'il ait ébranlé la thèse de M. Mogk (*Grundr.*, I, 1111) d'après lequel Idunn est une déesse authentique norroise; comme celui-ci je tiens pour invraisemblable la théorie d'un emprunt brutal au mythe des pommes des Hespérides.

Déjà nous avons constaté (voir p. 65) que pour notre auteur *Wôdan* provient du revenant Wode : les caractères de l'âme errante Wode auraient passé au dieu de la tempête Wôdan, mais Wode aurait continué à vivre à côté de Wôdan ; il faut les maintenir distincts (p. 294). J'ai exposé, il y a quelques années[1], pour les lecteurs de cette Revue, l'histoire de l'avènement de cette divinité telle que la retrace M. Mogk (*Grundr.*, I, p. 1066 et suiv.) et telle que l'admet aussi M. Meyer (p. 280, 284 et suiv.) : Wôdan est le dieu de la tempête, Tiwaz Wodanaz, soit à l'origine une face de Tiwaz-Ziu-Tyr, adoré dans la Basse-Allemagne, devenant le conducteur des légions d'âmes errantes et finissant par être adoré de tous les Germains. Voyons maintenant ce qu'en fait M. Golther. Pour lui aussi Ziu est le plus ancien dieu germain et originairement le dieu suprême; avec Tonaraz et Frijô il constitue la triade des anciennes divinités germaniques. Pour lui aussi Tiuz, descendu du ciel, devient par Ingvaz, Irmino et Istvaz, l'ancêtre des principaux peuples germaniques de l'ouest, selon le deuxième chapitre de la *Germanie* de Tacite (voir ses p. 208 à 211)[2]. Mais, partant du fait que Wôdan est assimilé dans l'in-

1) Cfr. t. XXVIII, p. 172 et suiv. (année 1893).

2) Il recommande cependant (p. 206), de n'user qu'avec circonspection du

Digitized by Google

terprétation romaine à Mercure, il se demande s'il ne serait pas issu de Mercure en quelque région du Bas-Rhin, non pas qu'il veuille en faire une simple doublure du dieu romain, mais en ce sens qu'à l'époque où, par suite des incessantes relations avec les Romains, la civilisation se développa chez les Germains le long du Rhin, le revenant Wode se serait transformé empruntant à Mercure sa nature morale et à Tyr-Zio ses fonctions de dieu guerrier (p. 295).

Dans ce cas Wôdan, à son tour, devrait être éliminé du panthéon germanique, un grand nombre de ses attributs étant romains et appartenant primitivement à ce même Mercure que nous avons déjà vu fournir son apport à Loki. Mais y a-t-il un argument quelconque ou un témoignage sérieux quelconque à l'appui de cette doctrine? Je n'en vois pas. L'évolution de la personnalité de Wôdan et la propagation de son culte s'expliquent aisément et complètement en restant sur le terrain du paganisme germanique : Zio, le très ancien dieu du ciel, décheoit de son rang suprême; Wôdan, en tant que dieu de la tempête, se dégage de Zio comme divinité indépendante chez les Saxons et chez les Francs; comme tel il est aussi le chef des âmes qui se livrent à leur course échevelée dans la tempête (comme le rappellent encore certaines légendes de chasses fantastiques); parvenu à une dignité plus élevée, il pénètre avec les Saxons en Angleterre, avec les Thuringiens vers le Sud; associé à une civilisation plus avancée[1] il s'avance vers le Nord et y entame la lutte avec les dieux originels de ces pays, avec Freyr en Suède, avec Tórr en Norvège et devient enfin Odin, en qui s'affirment et se personnifient dès lors les plus hautes conceptions dont le paganisme germanique soit susceptible. Voilà une conception bien appuyée de toutes parts, n'offrant

nom Cyuuari = serviteur de Ziu désignant les Souabes et du nom de leur Ciesburc (= Ziuburg), car ces mots pourraient bien provenir d'une transcription erronée ou être le produit d'une combinaison savante, auquel cas ils n'auraient aucun rapport avec la véritable croyance des anciens Semnones ou Souabes qui servaient Tiuz.

Je relève ici une preuve curieuse de la persistance du culte de Tyr jusque chez les Normands qui, au IXe siècle, dévastèrent l'Irlande; c'est le mot irlandais *dîberc* pour désigner une expédition de viking. Car dîberc, c'est Tyverk, œuvre de Tyr. Il est donc un dieu de la guerre (Golther, p. 212).

1) Peut-être faut-il comprendre parmi ces éléments de civilisation supérieure les lettres de l'alphabet romain, ce qui fut plus tard les runes? M. G. Stephens fait venir les runes de Grèce à travers la Russie, d'abord en Scandinavie, ensuite en Allemagne. (*The runes whence came they*, Londres, 1894). Cfr. *Theologisch Tijdschrift*, 1895, p. 619 et suiv.

Digitized by Google

rien que de naturel et qui ne comprend aucune hypothèse aussi risquée que celle dont M. Golther lui-même reconnaît les difficultés. Est-il admissible que des représentations aussi primitives que celles des âmes errantes, des groupes d'âmes parcourant le pays sous la conduite d'un chef, lorsque la tempête agite les arbres de la forêt, aient amené les Germains d'abord à diviniser le revenant Wode et à revêtir ensuite ce dieu d'attributs empruntés à Mercure? A force de prudence dans la reconstitution du paganisme proprement germanique on aboutit ainsi à l'absurde. Hâtons-nous toutefois d'ajouter que cette hypothèse insoutenable sur son origine n'altère guère la description que fait M. Golther de « Wôdan chez les Allemands » (p. 295 et suiv.) et qu'elle ne diminue pas la valeur de l'excellente caractéristique du dieu par laquelle il termine le chapitre (p. 303).

Les idées de M. Golther sur *Odin* sont celles qui ont généralement cours aujourd'hui. Son culte s'introduit dans le Nord bien avant les plus anciens skaldes, par conséquent vers l'an 800, pour autant qu'il est possible d'établir ici une chronologie. Les témoignages qui rappellent la lutte des anciens et des nouveaux dieux sont nombreux. Les légendes, rapportées par Saxo, d'Ollerus (Ullr) qui règne à la place d'Odin, et de Mitothin, le célèbre magicien, qui occupe également son trône pendant quelque temps, reflètent toutes deux la lutte entre le culte d'Odin et celui d'un autre dieu, qui est peut-être Freyr ou Ullr et qui paraît se rapprocher d'un culte finnois. Elles doivent provenir des adorateurs d'Odin, puisque celui-ci y est considéré comme l'offensé. Ses fidèles auront voulu justifier leur conquête, tout comme les Israélites prétendirent légitimer la conquête de Canaan par la cession de la grotte de Magpela qu'Abraham voulait acheter aux fils de Heth. La guerre des Wanes (Wanenkrieg), dans la mythologie, rappelle le temps où les rois suédois, « fils de Freyr », ne voulaient rien savoir du culte méridional d'Odin.

L'opposition d'Odin, le dieu étranger, le patron de la noblesse belliqueuse, et de Tórr, l'ase national norrois, dieu du pays, protecteur de la population agricole paisible, est admirablement dépeinte dans l'*Harbardsliod* de l'*Edda*. On y voit Tórr se prévaloir des services qu'il rend aux hommes. Odin ne s'occupe que d'aventures guerrières ou amoureuses. M. Golther montre la même opposition dans la légende de Gautrek : Odin y donne à Starkadr tout ce qui doit être cher à un héros ou à un poète, mais Tórr lui prophétise sans cesse des malheurs; comme dieu de l'agriculture et de la fertilité il hait le métier de guer-

Digitized by Google

rier. On trouvera dans le livre que nous étudions des matériaux très abondants et très précieux sur Odin, sur ses différentes formes, son caractère, les phases de son histoire. Nous signalons en particulier tout ce que rapporte notre auteur sur les apparitions d'Odin, si intéressantes par les témoignages qu'elles fournissent sur sa nature de Allfödr[1].

Donar-Tórr lui-même demeure pour M. Golther le dieu de l'orage et de la fertilité chez tous les peuples germains. Assurément il n'a pas eu chez tous la même signification, mais il a été adoré de tous, excepté des Bavarois[2]. Chez les Allemands il est le dieu de la force, du courage guerrier, mais aussi du droit, de la paix et des lois. L'inscription de la boucle de Nordendorf le fait aussi connaître comme le dieu qui bénit le mariage[3]. Dudo (*De moribus et actis Normannorum*) et le *Roman de Rou* montrent clairement que son culte existait encore chez les Normands[4]. Chez les Norrois il a été honoré plus que tous les dieux; son culte brillant se ramifie très loin; il possède de nombreux sanctuaires, il est aimé de son peuple. Ses traits sont dessinés avec force et précision dans quantité de légendes, de mythes, de coutumes, de poésies populaires, de sentences. Tórr est ainsi le plus vivant de tous les dieux germaniques. En tant que dieu du tonnerre qui défait les géants avec l'aide de Mjölnir, il représente la variante norroise du thème indo-germanique commun : la lutte entre le dieu de l'orage et les puissances célestes malfaisantes qui retiennent la pluie[5].

L'histoire de la conversion de la Norvège et de la Suède prouve à chaque page combien le peuple y était attaché au culte de Tórr. Même déjà chrétiens les peuples de ces pays ne tolèrent pas qu'il soit tourné en

1) Voir p. 286 sqq. 328 sqq., 342 sqq. J'ai eu plaisir à con stater que M. Golther (p. 305, note 1) rejette aussi comme une faute l'expression « Tórr Engilsmannagod de la *Fommanna-sögur*, V, 239 (où Odin est appelé Saxagod). J'avais cru pouvoir la rejeter comme une altération introduite sciemment dans le texte. Cfr. *Bijblad der Hervorming*, 1892, surtout p. 166, note 4.

2) Cfr. Mogk, 1090.

3) *Loga Tore*, *Wôdan*, *Wigi Tonar* = le mariage gagne, Wodan, consacre Donar; p. 245, note 1.

4) Golther donne à la p. 253, notes 1 et 2, les deux passages. Voir aussi p. 562.

5) Ce que Tórr est pour la Norvège, Freyr l'est pour la Suède. Uhland déjà s'exprimait ainsi : « Während der alte Landass des gebirgigen Norwegens mit dem Donnerkeile Steinriese zermalmt, segnet der milde Freyr sein schwedisches Ackerland mit Regen und Sonnenschein » (*Schrifte*, VI, p. 424). Sur Freyr et Freyja, comme enfants de Njordr et Nerthus, voir *Revue*, t. XXVIII, p. 180.

Digitized by Google

dérision[1]. M. Golther reproduit le touchant récit de la rencontre entre Tórr et Olaf Tryggvason[2] : « le peuple de ce pays continuait à invoquer mon secours dans la détresse, jusqu'à ce que toi, ô roi, tu aies tué tous mes amis ». On ne saurait mieux attester combien grande était la place de Tórr dans la religion des Norrois.

Tout en maintenant le caractère proprement germanique du dieu, M. Golther admet cependant qu'il a, lui aussi, subi des influences chrétiennes ou classiques. Pour lui comme pour MM. Bugge et Meyer, le combat entre Barbe-Rouge et le grand serpent de mer, dans *Gylfaginning*, ch. 48, est une imitation du mythe chrétien d'après lequel Dieu et le Christ s'emparent du Léviathan. D'autres récits des skaldes ont pour origine, non pas des mythes de la nature, mais des contes et des traditions populaires. Ainsi, dans le *Gylfaginning* (ch. 45-47), la visite de Tórr à Utgardaloki, dont Saxo (p. 426 et suiv.) a une réminiscence quand il raconte l'expédition de Tórrkill au Geruthsland, n'est pas la description de tel ou tel phénomène de la nature, mais la forme norroise de la légende universellement répandue d'une expédition aux enfers. Elle a été imputée à Tórr comme elle l'a été à Ulysse, à Hercule ou à Christ. M. Golther observe (p. 281) que de pareils récits ne peuvent pas s'être formés dans la période florissante de la religion scandinave. Le dieu fort et puissant n'a pu être abaissé au rang d'un héros quelconque accomplissant des actes magiques vulgaires que lorsque cette religion était déjà chancelante. Ne conviendrait-il pas d'observer ici, comme à propos de tant d'autres exemples où l'on signale des emprunts à la mythologie chrétienne du moyen âge, que tout au contraire ce sont très souvent les saints, le Christ et la Vierge qui ont hérité de traditions originairement païennes? Il y a eu emprunt, mais les rapports sont renversés.

*
* *

Après les dieux, les déesses. Et puisque nous venons de parler de Tórr, il est naturel de commencer par son épouse *Sif*. Son nom, d'après M. Golther (p. 263) signifie « sippe », c'est-à-dire parenté, consanguinité. De même que, dans le mythe de Hamarsheimt ou Trymskvida, Tórr consacre le mariage avec son marteau, de même il apparaîtrait ici

1) Tel le poète Hallfredr Ottarsson. — Cfr. Maurer, *Bekehrung*, II, 45 et suiv. ; 395 et suiv.

2) *Olafssaga Tryggvasonar*, ch. 213.

Digitized by Google

comme protecteur des liens du sang. La parenté consanguine personnifiée serait devenue l'épouse du dieu. Voilà qui est bien forcé. L'auteur ne tient aucun compte de la splendide chevelure blonde attribuée à Síf, que Loki lui a coupée, mais que les nains remplacent par de belles boucles dorées qui poussent sur sa tête comme des cheveux naturels (*Skalsdk.*, 35). Uhland, ainsi que la plupart des interprètes, y compris M. Mogk (p. 1094, non M. Meyer, p. 204), voient en Síf la personnification du sol cultivé ; sa chevelure ce sont les blonds épis, coupés à la fin de l'été, mais que des esprits terriens invisibles font ensuite repousser. Cette explication rend parfaitement compte de tous les éléments du mythe : la chevelure, les nains, l'association avec Tórr qui est le protecteur de l'agriculture et qui procure la fertilité à la terre. Quand une explication se présente d'une manière aussi naturelle, il ne suffit pas de s'en débarrasser en disant : « elle ne me paraît pas fondée », surtout quand c'est pour lui en substituer une autre aussi cherchée.

Passons à d'autres déesses. Hruoda, Ostara, Ricen, Zisa sont récusées par M. Golther. Pour les deux dernières il n'y a rien à dire. Pour ce qui concerne les deux premières j'ai déjà montré dans la *Revue* combien il est invraisemblable que Bède le Vénérable ait tout simplement inventé dans son *De temporum ratione* (ch. 13) les déesses Eostre et Hreda. Quand à *Freyja*, on sait que c'est une dérivation norroise tardive de Frigg, honorée en Islande ; on n'a trouvé aucune trace d'une Frouwa allemande. M. Golther ne saurait donc l'admettre. Il se montre également très réservé à l'égard de ces déesses allemandes que nous connaissons par des inscriptions ou par l'intermédiaire des auteurs classiques. La *Tanfana* de Tacite (*Annales*, I, 51) lui paraît être vraisemblablement un nom de la Terre-Mère (p. 549) ; la *Baduhenna* du même écrivain (IV, 73) échappe à toute explication (p. 460). Les deux Alaesiagae, *Bede* et *Femmilene* sont déclarées énigmatiques[1] ; l'explication de M. Sieb — Bed, la terrifiante, et Fimila, la tempêtueuse — est repoussée comme insuffisante ; la nature de ces déesses reste obscure. Il n'y a rien à faire non plus de la *dea Sandraudiga* ni de la *dea Vercana* ni de *Vagdavercustis* (p. 470). La déesse néerlandaise *Nehalennia* est mieux traitée ; il reconnaît (p. 468) qu'il y avait, en effet, du Rhin à la Vistule, une divinité

1) Le Mars Thingsus qui figure sur le même monument que ces deux déesses ne paraît pas non plus à M. G. d'une interprétation assurée (p. 460). Plus haut cependant, p. 205, l'auteur semblait accepter l'explication généralement admise et préconisée aussi par M. Pleyte : Mars Thingsus = Ziu. Il interprète le mot suivant de l'inscription par : « celui qui protège les troupes des Frisons ».

Digitized by Google

protectrice de la navigation et qui, sur les bords du Rhin, chez les Bataves, portait le nom de Nehalennia. Elle avait pour symbole un navire[1].

A l'égard de toutes ces questions délicates notre auteur observe une réserve extrême. Pour justifiée qu'elle soit comme réaction contre les témérités des faiseurs d'explications à tout prix, nous espérons cependant qu'elle n'empêchera pas les germanistes sérieux de poursuivre l'indentification de ces déesses jusqu'à ce qu'il soit possible de leur assigner leur place dans l'olympe germanique.

Ailleurs la critique négative de M. Golther va décidément trop loin, lorsqu'il range même *Holda* et *Berchta* parmi les « prétendues déesses » (angebliche Göttinnen). D'après lui dame Holle n'est pas une déesse déchue ; c'est tout uniment un revenant qui s'est dégagé des légendes sur les esprits errants. Sur ce point M. Golther est seul de son avis. Tous les auteurs, jusqu'aux plus récents comme MM. Mogk et Meyer, tiennent Holda pour une déesse allemande, notamment — d'après ces derniers — la déesse de la terre, la Terra Mater, dispensatrice de la fécondité animale ou végétale. A travers les différentes couches du folklore ils retrouvent ses traces jusqu'aux temps les plus anciens. Qu'il me soit permis à ce sujet de renvoyer le lecteur à mon volume des *Holda-Mythen* (1887), où j'ai tâché justement de reconstituer la personnalité de la déesse chthonienne allemande d'après les survivances qui sont parvenues à notre connaissance. Ici je me bornerai à relever sommairement quelques faits seulement. Voyons d'abord la solution de M. Golther (p. 489 à 500).

Fidèle à sa doctrine, il attribue aux méchants esprits la punition de

1) La bibliographie qui la concerne, p. 465 note 1, aurait besoin d'être complétée par les indications suivantes : les études de Leemans (1871), Kern (1871), Pynappel (1891) auraient dû être jointes à la dissertation de Janssen. Parm les travaux plus anciens je signalerai ceux de Spiegel (1773) ; Pougens (*Doutes et conjectures sur la déesse Nehalennia*, 1810, pourvu d'une longue revue des auteurs qui ont traité le sujet) ; Speeleveldt, *Brieven over het eiland Walcheren* (1808, p. 96 et suiv.) ; van Boxhorn, *Bediedinge van de tot noch toe onbekende afgodinne Nehalennia* (1647) ; J. Utrecht Dresselhuis dans *Godsdienstleer der aloude Zeelanders* (1645, *passim*). — M. Golther ne mentionne pas les diverses interprétations du nom de Nehalennia données par ces auteurs, notamment par Kern qui le traduit par : la Donneuse, la Dispensatrice bienveillante, Notre bonne Dame. Il admet comme vraisemblable l'explication de Kauffmann : « celle qui se rapporte aux navires », en sorte que Nehalennia serait la déesse de la navigation. C'était déjà l'opinion de Pougens qui l'appelait « une déesse nautique ou marine », « déesse du commerce et des marchés publics ».

Digitized by Google

ceux qui violent les observances du repos dans les travaux manuels ou les préceptes relatifs aux aliments permis ou défendus. Dans certains cas cet esprit punisseur est Holda, une espèce de sorcière dont le nom même prouve qu'elle appartient aux Hollen, aux revenants. Du milieu de ceux-ci elle s'est élevée à une existence personnelle définie. Quant à Berchta, c'est un revenant qui fait peur aux enfants et son nom est d'origine chrétienne : de même que le revenant Befana en Italie n'est qu'un simple dérivé de Befania, c'est-à-dire Épiphanie; de même Berchta est une personnification du *perhtentag* (vieil allemand : Giperahta, c'est-à-dire aussi Épiphanie). Ce n'est pas plus une vieille déesse allemande que Freke, Frau Harbe, Frau Gode, Werre et autres revenants. Tous ces êtres prennent place les uns après les autres dans la Chasse fantastique, le refuge de tout ce qui paraît étrange, où se trouvaient Diane, Hérodias, etc. Dans les régions où la croyance à la dame-revenant Holle était fortement encacinée, celle-ci supplanta Diane dans la Chasse fantastique, substitution d'autant plus aisée que dame Holle avait coutume de visiter les chambres des fileuses justement pendant ces XII jours, correspondant au solstice d'hiver, pendant lesquels le cortège des esprits passait. Dame Holle apparaissait aussi comme une puissance bienfaisante, qui apporte les petits enfants et parcourt avec eux le pays. Gardons-nous bien cependant de voir là un vestige d'une ancienne divinité allemande; d'après notre auteur une pareille conception, en effet, est trop tendre (zu weich) pour être rapportée au paganisme germanique ! Il faut reconnaître ici l'influence de légendes de la Vierge. Marie est devenue Holda. Ni Holda, ni Berchta ne sont des déesses germaniques.

Que d'objections se dressent dès l'abord contre une pareille conception! D'où vient donc que cet esprit ou ce revenant-là se soit à tel point dégagé des autres et que son culte ait été aussi généralement répandu? Où y a-t-il une preuve quelconque que Diane et Hérodias figurent dans la Chasse fantastique antérieurement à Holda? Pourquoi les traits aimables de Holda doivent-ils avoir été empruntés à la Vierge Marie? Pourquoi la Holda du célèbre poème de Walafried Strabo doit-elle être la prophétesse biblique Judith[1]? Pour quelle raison ne doit-on pas reconnaître une déesse Holda dans la Frigaholda de Burchard de Worms?[2] A qui faut-il rapporter les inscriptions à une « *dea* Hludena », qui ne

1) II *Rois*, XXII, 14. Grimm, *D. M.*[4], p. 224.

2) *Decretorum libri*, XIX, 19, 5. — Cfr. Grimm, p. 790; Mogk, p. 1106; Meyer, p. 273.

Digitized by Google

peuvent être dédiées qu'à Hludena — Huldena comme dispensatrice de le fécondité, ainsi que je l'ai montré dans le *Theologisch Tijdschrift* (1892, p. 429 et suiv.)?

Le rapprochement avec la Hlódyn norroise doit, en effet, être abandonné; cela ressort clairement de ce que dit M. Golther lui-même à la p. 462. Y a-t-il des exemples de pierres votives dédiées à des revenants ou à des esprits errants? Ces monuments, d'ailleurs, attestent que Holda est antérieure à Marie, à Diane ou à Hérodias. On le voit, la matière ne manque pas pour qui entreprendra une réfutation détaillée de la thèse que nous venons de signaler.

*
* *

Un élément particulièrement intéressant de l'ouvrage de M. Golther, c'est celui qui concerne l'influence finnoise et les survivances finnoises dans la mythologie germanique septentrionale. D'une façon générale, en effet, des Finnois furent établis dans les pays du nord où les Germains s'implantèrent et par conséquent des croyances finnoises furent supplantées par le culte d'Odin et de Freyr. Il est *a priori* vraisemblable qu'elles laissèrent des traces.

Le premier être divin qui doive être considéré à ce point de vue, c'est *Ullr*, l'Ollerus de Saxo Grammaticus. Pour M. Mogk (p. 1085) son nom est difficile à expliquer. Pour M. Golther (p. 390), il est : « le seigneur, le royal ». Il est germain par le nom et par ses relations avec Odin qui le supplante, comme on peut le voir encore clairement dans le récit de Saxo Grammaticus[1]; par ses caractères essentiels il est intimement lié à Tiuz, lequel, lui aussi, doit céder la place à Odin. Mais en sa qualité d'archer, de chasseur, de marcheur arpentant la neige avec des *skis*, comme magicien, il rappelle les Finnois et les Lapons. En lui se combinent les deux influences. La relation d'Odin et d'Ullr révèle nettement un mythe de l'année. Odin, dieu de la lumière et de la chaleur, recule temporairement devant Ullr, dieu de l'obscurité et de l'hiver; mais au printemps il revient en vainqueur. Quand Saxo raconte qu'Ollerus traversa la mer au moyen d'une jambe magique, j'ai déjà montré ailleurs que cette jambe magique est un ski[2]. M. Golther est du même avis.

Skadi, fille de Jotunn Tiazi, femme de Niordr, est aussi finnoise[3].

1) Éd. Müller, p. 130-131.
2) *Bijblad der Hervoring*, 1894, p. 12.
3) Les observations de M. Golther (p. 239) sur les concordances rythmiques

Digitized by Google

Plus tard elle devient l'épouse d'Odin et l'un de ses fils est ce Säming dont Jarl Hakon le riche dérivait sa généalogie. Skadi, comme Ullr, marche sur des ski à la mode finnoise et Säming est l'ancêtre des seigneurs de cette île d'Halogaland où Germains et Lapons vivent ensemble. En vieux norrois Sámr signifie « noir de visage », ce que les Lapons appellent « sabme », terme par lequel ils se désignent eux-mêmes. Le nom patronymique Sämingr désigne le fils d'un Germain (Odin) et d'une Laponne (Skadi). A son tour Skadi fait penser à Skadinavia, forme ancienne du nom Scandinavie, que les Germains empruntèrent aux Lapons. Enfin la nature gigantesque de Skadi dénote sa provenance de ces régions septentrionales où de méchants esprits demeurent auprès des Lapons et des Finnois. Sämingr est ainsi le représentant de la population scandinave primitive.

D'origine finno-laponne, enfin, est le mythe de Tórrgerdr Hölgabrud, c'est-à-dire la fiancée de Holgi, l'ancêtre mythique de la race des Haleygjer jarlen. Il y en a de nombreux indices. On lui attribue surtout des talents magiques[1], la puissance de changer le temps, l'art de lancer des flèches de chaque doigt, ce qui est très nettement finnois[2]. Dans la *Nialssaga* (88), il y a un temple où Tórrgerdr Holgabrud siège avec sa sœur Irpa; au milieu Tórr est debout sur son char; il a supplanté probablement le dieu Holgi à qui la place entre ses deux fiancées revient légitimement. Tórrgerdr apparaît surtout clairement comme magicienne dans le chapitre 44, déjà cité, de la *Jómsvikingasaga* et l'histoire du skalde Tórrleiffr, tué par une sorte de revenant en bois qui s'appelle Tórrgardr (*Flateyjarbok*, I, 213) révèle bien sa nature de sorcière. C'est pourquoi elle s'appelle également Holgatroll. En elle, par conséquent, se croisent des représentations des Germains du nord et des Finnois. Les pages consacrées par M. Golther à ces rapports entre les mythologies germanique et finnoise sont parmi les meilleures du livre.

*
* *

On reconnaît bien en M. Golther le disciple de M. Bugge dans sa

et les ressemblances de terminologie dans l'élégie de Niordr (Hadingus) et Skadi (Regnilda) selon *Gylfag.*, 25, et selon Saxo, p. 53 et suiv., s'accorde complètement avec mes propres observations (cfr. *Bijblad*, *ibid.*, p. 11, note 1).

1) Olaus Magnus (III, 16) dit des Finnois que ce sont de tels magiciens qu'ils semblent avoir eu le Perse Zoroastre pour maître en cette « damnata disciplina. »

2) La *Jómsvikingasaga* attribue ce talent à Torrgerdr, ch. 44. Dans le *Skaldskapermal*, ch. 45, Holgi est : « fadir Tórgerdar Holgabrúdar », mais originellement il est son époux.

Digitized by Google

manière d'expliquer la théogonie et la cosmogonie norroises ainsi que l'eschatologie. Il s'inspire également ici de la *Eddische Kosmogonie* de M. E. H. Meyer, lequel, à son tour, est un adhérent de la théorie de Gruppe sur la propagation des idées religieuses par emprunts. Mais tandis qu'il y a une cinquantaine d'années on faisait volontiers venir d'Égypte toutes les conceptions religieuses, aujourd'hui c'est plutôt en Babylonie que l'on cherche la source à laquelle le reste du monde se serait pourvu de religion. M. Meyer ne fait-il pas voyager les inventions cosmogoniques de Babylone jusque chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande? Comme si l'on n'avait pas, chez tous les peuples de l'univers, réfléchi spontanément sur l'origine des choses, d'une manière si imparfaite que ce soit! N'a-t-on pas retrouvé des traces de ces réflexions même chez les tribus les moins développées et les ethnographes qui s'occupent spécialement des religions des peuples non civilisés n'en ont-ils pas accumulé des témoignages innombrables?

Il n'est pas permis de nier que les Germains eussent une théogonie, alors que Tacite, au chap. II de sa *Germania*, en parle avec autant d'insistance. Mais M. Golther déclare n'avoir trouvé aucune preuve qu'ils eussent une cosmogonie. Il récuse le témoignage de la célèbre lettre de l'évêque de Winchester, Daniel, à Boniface en 725; les conseils qu'elle donne sur la manière de confondre les croyances païennes lui semblent démontrer que l'auteur ne se trouvait pas en présence d'une cosmogonie développée comme chez les Norrois; il n'est donc pas possible d'en dégager une sorte de *Voluspa* des tribus allemandes du centre ainsi que Kögel encore cherche à le faire. Il n'admet pas davantage que l'on puisse tirer quelque chose des paroles de Clovis à Clotilde rapportées par Grégoire de Tours[1] : « Nos dieux sur l'ordre desquels toutes choses sont faites », et « votre dieu ne peut pas prouver qu'il soit de race divine» ; car on ne peut déterminer jusqu'à quel point le dialogue conservé par Grégoire reproduit des paroles authentiques. Quant à la prière de Wessobrunn, c'est une imitation de *Genèse*, I, et du *Psaume* LXXXIX, v. 2; la concordance avec la troisième strophe de la *Voluspá*, elle-même si fortement interpolée[2], ne prouve donc en aucune façon que nous ayons affaire à des conceptions d'origine païenne. Le poème bavarois *Mûspilli* n'est pas païen; il ne saurait donc être pris en considération. Le nom même qu'il porte est formé de « mundus » et de « agsspell »

1) *Hist. Franc.*, éd. Arndt, p. 90, 91.
2) Cfr. *Revue*, XXVIII, p. 48 et suiv.

Digitized by Google

= proclamation. *Mundspelli* devénant *mûdspelli* signifie : prophétie au sujet du monde. Cette combinaison d'un mot latin et d'un mot germanique est bien le fait des missionnaires; ils ne trouvaient pas de terme en allemand pour exprimer l'idée de « monde », l'allemand *werolt* signifiant : humanité. Ils prirent donc le mot latin et d'Allemagne l'étrange composé passa dans le nord où il devint Muspell, par exemple dans Muspellheim. Enfin M. Golther ne veut pas non plus reconnaître quelque valeur cosmogonique à la légende populaire du grand combat universel; cette conception appartient, dit-il, à la légende impériale du moyen âge. Sur ce dernier point, il faut lui donner gain de cause; peut-être aussi a-t-il raison de récuser la prière de Wessobrunn. Le reste de son argumentation paraît très faible. Il ne semble pas avoir eu connaissance de deux arguments énoncés par M. Chantepie de la Saussaye à l'appui des conceptions cosmogoniques chez les Germains[1] : le rôle des nains dans le Folklore et le récit de Tacite sur les sources sacrées du sel aux bords de la Saale (*Annales*, XVIII, 57).

La doctrine norroise de la création appartient aux skaldes, non pas à la foi populaire : tout le monde sera d'accord sur ce point avec notre auteur. La cosmogonie de l'*Edda* n'est pas authentiquement une propriété nationale. La citation de la plus jeune *Olafssaga*, prise par M. Golther au chap. 201, en offre un exemple éclatant. Cependant il ne se borne pas à considérer ces conceptions, avec M. Meyer, comme « l'étrange expression de la spéculation et du dogme du moyen âge[2]. » Il cherche à séparer ce qu'il croit pouvoir attribuer à l'esprit germanique de ce qui est d'origine classique ou de provenance chrétienne médiévale. On voit tout de suite combien il ouvre ainsi la porte à l'arbitraire.

La conception d'après laquelle le monde est d'abord plein d'eau, de brouillard et de glace, mais reçoit ensuite du Midi lumière et chaleur, est inspirée par la nature des pays du Nord. L'organisation de l'univers, le nom de la terre habitée par les hommes, Midgardr, Asgardr et Niflheim, sont de provenance germanique, au moins pour le fond. Très antique aussi est la représentation des premiers hommes sortant d'un arbre.

Mais l'arbitraire éclate surtout dans la détermination des éléments non germaniques. Quelques exemples suffiront à justifier ce jugement.

1) Mémoires de l'Académie R. des sciences de Hollande, *Academische Verhandelingen*, 3e série, t. VIII, p. 351 et suiv.
2) *Ibid.*, p. 364.

Digitized by Google

Le *ludr*, la huche ou le bateau dans lequel Bergelmir échappe au déluge norrois (d'après *Vaftr.*, 35), est copié sur l'arche de Noé ou sur le λάρναξ de Deucalion et de Pyrrha. « L'analogie ne saurait être fortuite », dit M. Golther p. 516, note 1, comme s'il n'y avait pas d'innombrables analogies du même genre dans le trésor de légendes de l'humanité, sans qu'il puisse dans beaucoup de cas être question d'emprunt. Quand les Bataks croient à l'existence de vierges célestes qui viennent se baigner dans des rivières terrestres et auxquelles des hommes dérobent leurs ailes, l'analogie avec les Valkyrjur est frappante, mais personne ne soupçonne ici un emprunt[1]. Quand M. Golther dérive la légende d'Ymir de celle d'Adam, d'après laquelle le corps d'Adam a aussi servi à la création du monde, il ajoute lui-même (p. 518) : « De semblables pensées surgissent parmi les peuples les plus divers ».

Le parallèle entre la représentation du Jour et de la Nuit, conduisant leurs chevaux debout sur leur char, et le mythe de Hélios et de Nyx me paraît problématique, ainsi que le rapprochement avec la théogonie d'Hésiode : Nórr engendre Nótt (= la nuit); Nótt enfante Aud avec Naglfari, Onar avec Jord, Dag (jour) avec Delling; chez Hésiode le Chaos produit Erebus (= Nórr, l'obscur) et Nox (= Nótt). Erebus et Nótt donnent naissance à Aether (Aud) et Dies (Dag), tandis que Naglfari rappellerait Tartaros, Jord Terra, Onar l'Amour. Le rapprochement ne s'impose pas.

En voici encore d'autres proposés par notre auteur : la conception d'après laquelle trois dieux font de certains arbres des hommes en leur donnant une âme et un souffle — Odin, Hœnir et Lódurr créent Askr et Embla — est empruntée à la légende biblique de la création; la consonnance même d'Askr-Embla et d'Adam-Eva ne peut pas être fortuite dans ces vers[2]. Quand Yggdrasil sert de gibet au dieu suprême sacrifié et devient à la suite de cela le symbole sacré du monde, il faut voir là une imitation de la croix chrétienne[3]. La doctrine eschatologique concorde jusque dans les moindres détails avec les idées chrétiennes sur le dernier jour et, malgré que l'esprit norrois l'anime, elle n'en est pas moins un emprunt d'origine chrétienne. Enfin — pour nous en tenir à un dernier exemple — « le Seigneur tout puissant, élevé, le fort d'en

1) Cfr. mon article dans le *Theologisch Tijdschrift* de 1895, p. 449 et suiv. sur les *Bataksche Vertellingen* de M. Pleyte.

2) *Voluspa*, 17, 18; *Gylfag.*, 9.

3) Dans un récent mémoire de M. Eirikr Magnusson, Uggdrasil est Sleipniz, le cheval d'Odin.

Digitized by Google

haut » (*inn riki, oflugr ofan, Völ.*, 67) est le dieu des chrétiens et la salle où il se tient *Gimlé* (*Völ.*, 66) est la Jérusalem céleste.

Dans tous ces parallèles, déjà signalés par MM. Bugge et E. H. Meyer, il y en a, on le voit, d'indiscutables, tel que le dernier cité. Mais combien d'autres sont superficiels, et de nature à renforcer les objections contre la thèse même d'après laquelle toute la doctrine chrétienne du salut avec ses mystères serait artificiellement et ingénieusement cachée dans un poème qui au premier aspect ne semble contenir que des mythes païens[1]!

*
* *

Avant de poser la plume je dois encore faire ressortir un grand mérite de l'ouvrage qui nous occupe, c'est d'avoir un chapitre spécial, le quatrième, consacré à la religion. Trop souvent les recherches sur la mythologie, sur l'origine, le sens, l'authenticité des mythes, nous font perdre de vue que les Germains avaient aussi une religion et que c'est cette religion même qui a donné naissance aux mythes et qui est dans le plus intime rapport avec leur culte. A très juste titre, M. Golther s'appuie tout d'abord sur la lettre bien connue où le pape Grégoire expose à Mélittus la manière de convertir les païens[2]. Cette lettre, en effet, prouve combien le culte païen était encore fortement enraciné à l'époque chrétienne.

Quand M. Golther parle de la religion dans l'administration de la justice, il montre fort bien que la peine de mort, chez les païens, était un acte cultuel, un sacrifice, tout comme l'exécution des prisonniers à la guerre. Six ans après la défaite de Varus, Germanicus trouve le champ de bataille[3] encore couvert d'ossements romains et de crânes de chevaux; les pierres sur lesquelles les tribuns et les centurions ont été sacrifiés sont encore là, et les squelettes pendent encore aux gibets[4]. En agissant ainsi, les Germains n'avaient pas suivi un aveugle besoin de cruauté; ils avaient accompli un devoir religieux à l'égard du dieu de la guerre. La même chose nous est rapportée des Cimbres, des Hermondures, des Goths, des Saxons, et les fils d'Israël ne firent pas autrement quand ils prononcèrent l'anathème sur Jéricho pour honorer Jahvéh.

Dans le paragraphe consacré à la religion de la vie quotidienne le lec-

1) Cfr. Chantepie de la Saussaye, *Academ. Verhandel.* déjà cité, p. 356 et suiv.

2) Bède le Vénérable, *Hist. Eccl.*, I, 30.

3) Dans *Die Römischen Moorbrücken in Deutschland* (1895) M. F. Knoke a identifié d'une façon précise l'emplacement de la bataille. Cfr. M. Gratama dans le *Museum* (1896), p. 124 et suiv.; celui-ci suspend encore son jugement définitif.

4) Le gibet chez les Norrois : le hestr d'Odin, c'est-à-dire le cheval d'Odin.

Digitized by Google

teur familiarisé avec le *Altnordisches Leben* de Weinhold ne trouvera pas grand'chose de nouveau. De même les sections relatives à la prière et au sacrifice, notamment dans l'agriculture, dans l'élevage et aux fêtes, sont en grande partie inspirées par les travaux de M. Jahn *Deutsche, Opfergebräuche*, Pfannenschmid, *Germanische Erntefeste*. Toutefois M. Golther réagit vigoureusement contre l'erreur de M. Jahn qui veut toujours ramener à l'unité d'un système toutes les particularités des usages qu'il relève[1]. Mais on trouve dans ces pages une précieuse collection de renseignements présentés d'une façon agréable.

A propos des fêtes annuelles, il faut observer qu'il considère la fête païenne du solstice d'hiver comme une fête des âmes, mais qu'il ne l'identifie pas avec celle des XII jours. Sur ce point je ne puis le suivre. Dans les pages consacrées aux temples et aux prêtres, je remarque le beau morceau sur la forêt sacrée des Germains (p. 592). Ce qu'il dit du sanctuaire de Fosite à Héligoland, comme ce qu'il a dit plus haut (p. 386 et suiv.) sur Fosite-Forseti, concorde avec mes propres études sur cette divinité frisonne[2]. Les pages 654 et suiv., où il traite de la poésie dans le droit, sont particulièrement belles; à noter ici la description des « drie nooden » dans le droit frison.

En terminant cet article qui, malgré sa longueur, n'a pu être qu'une présentation du beau livre de M. Golther, c'est un devoir pour moi de remercier l'auteur pour le travail important qu'il nous a donné. D'ici à quelque temps il n'est pas probable que l'on puisse ajouter de nouvelles données à celles qu'il a groupées. Les résultats négatifs de sa critique auront sans doute pour effet de susciter de nouvelles recherches plus approfondies. Son œuvre est un témoignage de zèle, d'érudition et de précision critique. Nous apprécions tout spécialement le soin avec lequel il a étudié la *religion* des Germains; car ce qui nous importe avant tout, c'est de reconnaître les pensées religieuses et les sentiments religieux qui animaient cette race. C'est par là que nos études peuvent contribuer à cette « Histoire du baptême des Germains » qui est assurément l'un des plus beaux sujets auxquels l'historien de la religion puisse consacrer ses forces.

L. KNAPPERT.

1) P. 569, note 2.

2) Cfr. *Theologisch Tijdschrift*, 1892 (p. 438 et suiv.). M. Golther (p. 604) voit dans les « tres imagines » de Bregenz des génies protecteurs romains. Je maintiens contre cette interprétation celle que j'ai donnée dans le *Th. Tijdschrift*, 1894, p. 128 et suiv.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RÊNDUS

LEWIS R. FARNELL. — **The Cults of the Greek States.** — Oxford (Clarendon Press), 1896, in 8° vol. I, xx-423 pages. Vol. II, x-338 pages [1].

Le titre de l'ouvrage de M. Farnell ne donne pas de son contenu une idée de tout point exacte : son livre est, à vrai dire, un traité de théologie grecque, et si la liturgie et la ritologie y tiennent une place plus importante et plus large que l'étude des légendes et des mythes, elles n'en sont point, à proprement parler, le véritable objet. Ce traité de théologie, d'autre part, n'embrasse pas — à en juger du moins par les deux volumes parus — tout le domaine religieux : les cultes privés, le culte surtout des ancêtres, demeurent en dehors du cercle où M. Farnell a désiré se renfermer. Il semble que le but où tende son effort, ce soit de mettre en claire lumière par l'examen minutieux de leurs noms et de leurs titres rituels, par l'étude rapide des cérémonies célébrées en leur honneur et de ceux des mythes qui peuvent permettre de se faire de ces rites ou de ces appellations sacrées une idée plus nette et plus précise, par une revue exacte et complète des monuments iconographiques, la conception que les Grecs avaient de leurs principaux dieux, de ceux qui étaient l'objet d'un culte public où participaient les magistrats de la cité et en la plupart desquels la majorité des mythologues a vu la personnification des grandes forces naturelles. M. Farnell a eu la double préoccupation d'écrire un livre essentiellement « objectif », une sorte de répertoire systématique et critique des noms divins et des monuments du culte des dieux, et d'éviter, dans la mesure du possible, d'aborder les questions d'origine. Il a tenté de se limiter à l'étude des

1) La pagination en chiffres arabes se continue d'un volume à l'autre : le second volume est paginé 424-761.

Digitized by Google

faits que nous permettent d'atteindre, dans les périodes historiquement connues de l'évolution des races helléniques, les documents écrits et les monuments figurés qui sont parvenus jusqu'à nous : la défiance où il était des résultats que la méthode conjecturale de l'école philologique l'a conduite à formuler, le confirmait encore dans sa résolution de ne point s'écarter de la voie prudente et sûre qu'il s'était tracée d'avance. Mais l'opposition précisément qui existe entre ses idées et celles à la fois de l'école philologique allemande et de l'école qu'on pourrait appeler orientale et dont les représentants les plus caractérisés sont Otto Gruppe et V. Bérard, et son adhésion, au moins partielle, aux théories soutenues par Robertson Smith, J. G. Frazer et A. Lang, l'ont entraîné bien souvent à donner place, dans son livre, à des discussions qui portent sur la signification originelle des dieux dont il étudie les représentations iconographiques et énumère les titres sacrés ; aussi s'en faut-il de beaucoup qu'il ait réussi à donner à son œuvre le caractère purement objectif qu'il paraît désirer lui avoir imprimé. Ce que nous trouvons dans ces deux volumes, tout remplis de faits et de documents et qui dénotent chez leur auteur une ampleur et une précision d'informations vraiment exceptionnelles, ce n'est pas, comme nous pourrions nous y attendre, un tableau de la vie religieuse des différents États grecs aux périodes diverses de leur histoire, c'est habilement groupées toutes les données archéologiques, ou plutôt iconographiques, et littéraires qui nous permettent de nous représenter quelle nature les Grecs attribuaient à leurs principaux dieux, et quelles fonctions essentielles ils assignaient à chacun d'entre eux.

Deux conceptions se trouvent à la base de la vaste construction qu'a édifiée M. Farnell : la première, qui est presque évidente de soi, mais dont les historiens et les philologues ont laissé parfois se détourner leur attention, c'est que le caractère d'un dieu change de période en période, qu'il n'est pas semblable à lui-même dans la religion populaire, les cultes officiels, la pensée des poètes, des philosophes et des artistes et que, par conséquent, il ne faut pas s'attacher à donner de tous les mythes qui nous sont parvenus groupés autour d'un nom divin une interprétation une et cohérente, que beaucoup de légendes de formation relativement récente n'ont rien à faire avec la signification primitive du dieu, qu'on fausse la réalité des choses lorsqu'on veut en trouver l'explication dans des conceptions dès longtemps oubliées au moment où ces mythes ont apparu et qu'on la fausse tout autant lorsqu'on cherche à déduire la forme originelle et les fonctions premières d'un être divin, des histoires mer-

Digitized by Google

veilleuses qu'on conte de lui à une époque postérieure de plusieurs siècles à celle où s'est vraisemblablement établi son culte dans un pays; la seconde, beaucoup plus contestable, c'est qu'il existe en Grèce une radicale opposition entre les dieux de la mythologie et les dieux de la religion, et que les seconds incarnent des conceptions et des sentiments qui possèdent sur ceux que nous revèle la mythologie une incontestable supériorité morale : cela, M. Farnell ne le dit pas sans doute expressément, mais il le laisse du moins clairement entendre. Il semble qu'il y ait là une manière inexacte de présenter les choses et que les critiques très avisées que l'auteur adresse à ses devanciers eussent dû le mettre en garde contre un péril qu'il semble parfois n'avoir pas su entièrement éviter : on ne saurait parler ainsi *in globo* de la religion et de la mythologie grecques et statuer entre elles une sorte de naturel antagonisme; la vérité, c'est qu'à chacune des périodes de la longue vie d'un dieu correspondent des formes particulières de mythes et de cérémonies et que ces légendes et ces rites divers ont, et souvent en raison de circonstances fortuites, une inégale vitalité; il survit toujours quelque chose du dieu d'hier dans le dieu d'aujourd'hui, souvent même aussi un dieu oublié depuis longtemps se continue et ressuscite dans une divinité nouvelle qui rayonne encore du jeune éclat de son printemps, mais ce sont tantôt les rites qui persistent ainsi, tantôt les titres sacrés, tantôt les légendes merveilleuses, tantôt l'obscur ressouvenir des fonctions dont le dieu s'acquittait autrefois. Aussi, à moins que n'intervienne une réforme religieuse qui introduise dans les dogmes, les traditions et les pratiques une réelle ou factice unité, à moins qu'une grande idée religieuse ou morale ne naisse au cœur des fidèles qui donne aux formules et aux cérémonies surannées un sens nouveau et les transforme en symboles expressifs d'idées que ne concevaient pas ceux qui les ont créées, la théologie d'un peuple doit à tous les moments de son histoire constituer un amalgame de rites, de croyances et de légendes qui proviennent de toutes les époques et se trouvent en naturelle discordance. Comme il se peut faire que les éléments les plus résistants aient été ici des mythes et là des cérémonies, il arrivera que tantôt la légende divine se trouvera en avance sur le culte, tantôt au contraire le culte sur la légende; il arrivera que des mythes d'une haute spiritualité religieuse soient créés pour rendre compte de pratiques grossières et qui correspondent à un âge de barbarie, il arrivera aussi qu'un culte épuré où abondent les formules expressives de la piété la plus raffinée et la plus noble soit célébré au sanctuaire d'un dieu dont les scandaleuses aventures, que les théologiens

Digitized by Google

et les philosophes allégorisent à l'envi, survivent encore dans la mémoire populaire. Ajoutons à cela que des légendes de toutes provenances se viennent attacher à la personne du dieu dont le culte est prédominant, que des pratiques rituelles passent des cérémonies des dieux étrangers introduits dans la cité à celles des dieux nationaux ou du moins dès longtemps adorés, et que ces pratiques et ces légendes peuvent indifféremment appartenir à un état de civilisation supérieur ou inférieur à celui du pays où elles sont adoptées. Toutes les combinaisons sont donc possibles, toutes les relations concevables entre les doctrines religieuses, les mythes et les pratiques du culte et, en fait, toutes elles se trouvent réalisées. En Grèce en particulier, il y a dans les rapports qui unissent les croyances, les légendes et les rites, les plus étranges disparates d'un dieu à l'autre, d'une forme à vrai dire à l'autre d'une même divinité; c'est, pour simplifier outre mesure les choses, se condamner volontairement à de multiples erreurs que de prétendre exprimer en une formule unique les relations de la mythologie et de la religion, et c'est aussi se faire, nous semble-t-il, des phénomènes religieux une idée inexacte que de n'admettre pas que le sentiment du divin trouve dans les légendes et les mythes une expression comme dans les cérémonies du culte, les noms sacrés des dieux et leurs représentations figurées.

Une idée circule à travers tout le livre de M. Farnell, qui contribue à lui donner sa réelle signification et sa portée véritable : cette idée, c'est que les mythologues ont fait fausse route en cherchant à retrouver dans les dieux grecs des forces naturelles ou des phénomènes naturels personnifiés, à donner des principales divinités, des fonctions qui leur étaient attribuées, des titres et des noms sous lesquels on les invoquait une interprétation physique. Ici encore, il faut distinguer. Tout d'abord, il est bien clair que, sauf à une très basse époque, il ne saurait s'agir de « personnifications » conscientes : d'ailleurs, lorsqu'apparaît cette tendance à personnifier les événements de la nature, déja indépendamment et, si j'ose dire, scientifiquement conçus, comme les peut concevoir un civilisé, c'est bien plutôt à des allégories poétiques qu'elle donne naissance qu'à des divinités véritables, aptes à devenir l'objet du culte public d'une cité tout entière. Un élément ou un phénomène personnifié, c'est le ciel, la tempête, le soleil, considéré comme un être analogue aux animaux ou aux hommes, plus puissant seulement et plus habile, doué en un corps de forme différente d'un esprit pareil, menant la même vie, ayant les mêmes habitudes, obéissant aux mêmes coutumes; tous les objets de la nature sont ainsi conçus comme des vivants

Digitized by Google

et à vrai dire le mot de personnification est ici hors de sa place : c'est d'emblée en effet que les grands objets naturels, que les phénomènes dont la terre, le ciel et les eaux sont le multiple théâtre, que les arbres et les animaux ont apparu à la conscience du non-civilisé comme des êtres pareils à lui. Il n'y a place ici pour nul travail conscient d'analyse et de réflexion; on a affaire non pas tant à un processus d'assimilation analogique, qu'à une discrimination incomplète entre des catégories d'objets, dont les caractères différentiels ne sont pas nettement perçus. Il est certain d'autre part que la mythologie ne se réduit point à n'être, suivant une heureuse expression, qu'une conversation en style imagé sur le temps qu'il fait, le soleil, la pluie ou les étoiles. Précisément, parce que ce sont des vivants, les dieux ou si l'on veut les forces naturelles et les grands événements de la nature conçus comme divins, ont une existence personnelle fort analogue à celle des animaux et des hommes, ils ont des besoins, des désirs, des passions, des aventures qui n'ont nulle relation avec les fonctions cosmiques qui leur appartiennent : s'il en était autrement, ils ne seraient plus ces sorciers divins, ces puissances surhumaines, mais si voisines par leur nature des hommes, dont l'ensemble ne gouverne pas seulement, mais à vrai dire constitue le monde, l'univers étroit et limité où s'enferme la pensée barbare des premiers âges, ce seraient des entités métaphysiques, des abstractions réalisées et ces choses-là l'esprit confus et encombré d'images concrètes des hommes, en qui ont apparu les premières ébauches des systèmes religieux, était hors d'état de les concevoir. Les « departmental gods », comme les appellent les mythologues anglais, ne s'astreignent jamais à ne sortir point de ce cercle nettement délimité de fonctions où leur nature chthonienne, céleste ou marine semble devoir les contraindre de demeurer toujours : le Soleil n'a pas pour seule tâche d'éclairer et de réchauffer la Terre, ni la Terre, fécondée par les pluies que répand sur elle son époux céleste, de faire sortir de son vaste corps les arbres verdoyants et les épis dorés ou d'offrir dans son sein un asile à la dépouille sacrée des morts et à leurs âmes plaintives : ils usent à leur gré de leur magique puissance et le pouvoir de chacun n'est limité que par le pouvoir des autres dieux en rivalité avec lui. C'est parce que les fonctions des dieux, à l'origine du moins, ne sont pas nettement spécialisées, qu'au sein de tous les polythéismes, on a pu voir apparaître ce curieux phénomène religieux de l'hénothéisme.

Si un dieu peut devenir le souverain de tous les autres, le maître de l'Univers, attirer à lui les prières, les offrandes, la piété confiante d'un

Digitized by Google

peuple entier à l'exclusion presque de toute les puissances diviues qui règnent avec lui sur le monde, c'est parce que son action déborde de toutes parts le domaine où son caractère astral ou météorologique semblerait devoir l'emprisonner. Si Zeus n'était que le ciel rayonnant, il ne pourrait prétendre à nulle supériorité sur Poseidon, le maître des mers, ni sur Hadès qui veille dans les entrailles de la Terre sacrée sur la destinée des morts. Les dieux primordiaux, Ouranos et Gea, seraient demeurés en possession d'un empire incontesté, et d'autres dieux plus jeunes et plus actifs ne les auraient pas supplantés dans le gouvernement de l'univers. La hiérarchie même qui s'établit parmi les dieux est une preuve que, s'ils sont des forces naturelles, ils sont en même temps des vivants, dont la vie est très analogue à celle des hommes, dont les coutumes copient les coutumes de la cité ou de la tribu. Et à vrai dire, c'est là le terrain même où se doit vider la querelle qui met aux prises depuis longtemps les tenants de l'école philologique et leurs adversaires. On affecte de croire parmi les disciples de Max Müller, de Schwartz et de Roscher que les mythologues de l'école de Tylor, de Frazer ou d'A. Lang soutiennent que les astres, la terre, le ciel, la mer, les grands phénomènes metéorologiques n'ont point été conçus à l'origine comme divins et que l'objet propre de la religion, en ses formes très anciennes, c'est l'adoration des fontaines et des fleuves, des arbres, des esprits qui hantent les lieux déserts ou habitent les magiques fétiches, le culte des morts, la vénération totémique des animaux. Or, il suffit de parcourir leurs livres pour constater que telle n'est pas la thèse qu'ils se sont attachés à démontrer. Les quatre grandes idées qu'ils se sont efforcés de dégager, c'est tout d'abord que, si quelques mythes ont pour origine des métaphores mal comprises, on dénaturerait étrangement les faits en réduisant la mythologie tout entière à n'être qu'une « maladie du langage », un ensemble d'expressions figurées dont le sens s'est graduellement obscurci et qu'il faut admettre que, dans la plupart des cas, les créateurs des légendes divines croyaient très sincèrement et très littéralement de leurs dieux ce qu'ils en racontaient; c'est ensuite que bon nombre de ces aventures divines n'expriment pas sous une forme symbolique des phénomènes naturels, mais sont tout simplement attribués aux êtres divins, parce qu'ils sont conçus à l'image des hommes ou plutôt parce qu'entre les animaux, les plantes, les hommes, les astres, les pierres et les fontaines qu'ils se représentent tous investis des mêmes pouvoirs magiques, qui ne diffèrent qu'en degré, et doués de la même aptitude à revêtir les formes et les apparences les plus diverses, les esprits obscurs des non-

Digitized by Google

civilisés, ancêtres véritables des conceptions religieuses de l'humanité, étaient impuissants à tracer une ligne bien nette de démarcation ; c'est aussi que les astres et les phénomènes météorologiques ne jouissent pas du privilège d'être seuls considérés comme divins, qu'ils le partagent avec les plantes, les rochers, les lacs, les fleuves, les animaux, les hommes vivants ou morts et que s'ils tiennent souvent dans ces légendes sacrées la place la plus importante, les cultes célestes n'ont pas une importance ni une extension plus grande que les cultes ancestraux ou totémiques ou les cultes des divinités de la végétation ; c'est enfin que les rites où s'incarnent en formes sensibles les croyances d'un peuple sont bien souvent les générateurs des mythes qui affectent le plus nettement les apparences de descriptions poétiques et métaphoriques des phénomènes célestes ou des troubles de l'atmosphère. Transport dans le monde divin des manières d'agir, de sentir et de penser, des coutumes et des pratiques qui sont en vigueur dans la cité et la tribu, assimilation de ces vivants immenses et majestueux, qui sont le soleil ou la mer, à ces vivants plus humbles, l'animal protecteur, l'arbre nourricier, le sorcier habile, réaction constante exercée par les rites sur la mythologie, indépendance relative où se trouvent vis-à-vis du langage les conceptions religieuses et mythiques, telles sont les quatre thèses auxquelles les travaux de l'école anthropologique sont venus apporter chaque année le renfort de nouveaux arguments. Toutes quatre, à le bien prendre, pourraient être reprises à leur compte par ceux des adeptes de l'école philologique qui n'ont pas poussé jusqu'à de dangereuses exagérations les principes posés par leurs maîtres.

Le danger auquel leurs adversaires ont cherché surtout à les rendre attentifs — et ils devraient leur en être reconnaissants — c'est d'oublier, attaché seulement à ce que vous révèle d'un dieu l'analyse philologique de son nom, qu'au cours des âges, il assume des fonctions multiples, étrangères absolument à celles où il semblerait que son rôle et sa place dans la nature le devraient emprisonner, qu'il devient le dieu de ces fonctions et cesse d'être, à vrai dire, l'astre ou le météore qu'il était à l'origine. Athènè a pu être l'éclair, le ciel brillant, le ciel chargé de nuées; autant d'hypothèses, qui prêtent d'ailleurs à de très graves critiques, mais ce que l'on peut tenir pour assuré, c'est que dans l'âge historique, alors que s'incarnait en elle le génie de la grande cité, mère des arts, de la pensée, de la liberté dont nous vivons, elle n'était plus rien de tout cela. Il arrive au reste qu'une divinité qui n'avait rien de commun avec les grands corps célestes se fonde avec une divinité astrale et lui

Digitized by Google

apporte comme un précieux héritage, toutes les légendes où elle joue le rôle essentiel, tous les rites par lesquels les fidèles cherchent à ce concilier sa bonne volonté : ces mythes et ces cérémonies que leur origine même semble mettre à l'abri de toute interprétation météorologique ou astronomique, on a tenté bien souvent de les transformer en une sorte de description métaphorique ou symbolique des grands phénomènes célestes. Et ce qui est inquiétant, c'est que les adeptes de l'école philologique n'ont éprouvé d'ordinaire à les interpréter ainsi nulle difficulté bien grande.

Quand les disciples de l'école anthropologique n'auraient rendu d'autre service que de contraindre leurs devanciers à examiner en un esprit plus critique et, au vrai sens du mot, plus historique les données dont ils construisent leurs théories, l'aide qu'ils auraient ainsi fournie au progrès des études religieuses n'eût point été médiocre.

M. Farnell a dressé des documents que nous possédons sur ces dieux dont il étudie le culte deux répertoires distincts : dans l'un, il a rangé les renseignements que fournissent les sources littéraires et les inscriptions, dans l'autre les indications que nous donnent sur la nature et les fonctions du dieu les monuments figurés ; c'est du moins ainsi qu'il a procédé pour les principales divinités qu'il passe en revue dans ces deux volumes : Zeus, Héra, Artémis, Athènè, Aphrodite. Pour les divinités secondaires — il faut entendre par là celles qui ne jouent dans le culte public qu'un rôle moins important, Cronos, par exemple — les renseignements provenant de sources de nature diverses sont groupés en un même chapitre. A la suite de chacun des chapitres où par l'étude des cérémonies du culte et des formes rituelles du sacrifice et par l'examen des noms multiples sous lesquels le dieu est invoqué et de ses titres sacrés, il s'efforce de dégager sa signification et sa nature véritables à l'époque de la pleine floraison de l'art grec et aussi son caractère originel et ses relations avec tel ou tel phénomène naturel, M. Farnell a inséré des listes des principaux passages des auteurs anciens et des principales inscriptions où apparaît la divinité qu'il a prise pour objet de ses recherches avec les marques caractéristiques des fonctions diverses qui lui appartenaient. Rien n'est plus commode que de trouver ainsi groupés et très objectivement présentés les faits qui servent de communs matériaux à toutes les théories mythologiques et religieuses qu'on élabore pour interpréter les aventures attribuées à un dieu et les titres que la tradition et les coutumes des temples ont attachés à son nom.

Digitized by Google

Dans les chapitres consacrés aux monuments figurés, M. Farnell a généralement établi deux sections, enrichies l'une et l'autre de nombreuses illustrations, d'une fort belle exécution ; dans l'une il a réuni les représentations rituelles et traditionnelles de la divinité qu'il étudie, les archaïques statues des temples, objets de la persistante vénération des fidèles ; dans la seconde il a passé en revue les œuvres d'art où s'est incarné le type idéal qu'ont conçu du dieu ou de la déesse les sculpteurs et les poètes.

M. Farnell a fait précéder les monographies consacrées à Cronos, à Zeus et à Héra, qui remplissent la majeure partie du premier volume, de deux courts chapitres (*The aniconic Age* et *The beginnings of the iconic Age*), où il étudie à grands traits les plus anciennes formes qui nous soient connues de la religion grecque. Aucune trace indéniable ne subsiste, d'après lui, dans la littérature sacrée et légendaire de la Grèce de ce stade de l'évolution religieuse qui précède le polythéisme et auquel on a donné le nom de polydémonisme, de ce culte qui ne s'adresse encore qu'à de multiples puissances sans noms particuliers et sans formes définies. A l'époque la plus ancienne à laquelle nous puissions remonter, la religion grecque est déjà nettement anthropomorphique et c'est seulement sous forme humaine, au jugement de M. Farnell, que les Hellènes se représentent les dieux, encore qu'ils soient à ce moment hors d'état d'en tailler ou d'en modeler des images de bois, de marbre ou d'argile. Il est incontestable que nous ne connaissons pas de divinité grecque qui ne soit à quelque degré anthropomorphisée, mais il semble qu'il faille interpréter les textes avec un surprenant parti-pris et une résolution obstinée de ne considérer comme essentiels dans les cultes grecs que certains éléments arbitrairement choisis pour en arriver à nier l'existence propre et indépendante du culte des arbres, des animaux et des pierres dans la Grèce ancienne ; M. Farnell lui-même éprouve au reste devant le Zeus Καππώτας d'Arcadie un très réel embarras et ne conteste pas la vraisemblance du totémisme en Grèce à une époque préhistorique.

M. Farnell fait de Cronos une divinité chthonienne, un dieu de la végétation : il suppose que son culte à précédé le culte de Zeus et que le culte des deux dieux n'est qu'un récit transposé, une sorte de figuration symbolique de la lutte qui s'engagea entre leurs sectateurs et qui aboutit au triomphe de la religion hellénique et des croyances mystiques qui se sont cristallisées autour du nom de Zeus.

Il attribue au culte de Cronos une origine créto-phrygiennne et expli-

Digitized by Google

que partiellement ainsi la liaison étroite qui s'est établie entre sa légende et celle de Zeus.

Zeus apparaît à M. Farnell comme n'étant plus qu'à peine dans la religion grecque une divinité naturiste; il peut bien avoir été à l'origine le ciel rayonnant, mais à coup sûr c'est sous un tout autre aspect, plus divin et plus humain à la fois, qu'il se révèle à nous dans le culte public. Si le Zeus crétois semble étroitement apparenté au Dionysos Atys de Phrygie, fils de la Terre, ou encore à Attis-Adonis, si son caractère de force naturelle divinisée se manifeste clairement dans le culte dodonéen du Zeus ἔνδενδρος ou du Zeus Νάϊος, si le dieu se montre même sous des traits à demi thériomorphiques dans les rites célébrés en son honneur sur le mont Lycée en Arcadie (et l'on pourrait ajouter, en dépit de M. F., dans le culte du Zeus Ἀπόμυιος d'Élis), si l'on ne peut nier qu'il ait été essentiellement une divinité de la pluie, du vent et de a foudre et même parfois conçu comme le tonnerre lui-même, il est certain que c'est avec une tout autre signification qu'il se présente à nous à l'époque classique, et il faut pour bien comprendre ses fonctions et son rôle dans la cité grecque étudier celles de ses épithètes rituelles qui ont une valeur politique et sociale. C'est comme dieu gardien et protecteur de la famille, de la phrathrie, de la propriété, de la cité, c'est comme incarnation des hautes idées morales de justice et de pitié, comme dieu purificateur des souillures criminelles, comme dieu garant des serments qu'il tient dans la vie hellénique une place véritablement importante. M. Farnell étudie enfin les relations qui existent entre Zeus et les Μοῖραι, la conception philosophique de la Destinée et de ses relations avec la volonté de Zeus et la lente formation, à la fois dans la conscience populaire et dans la pensée philosophique, d'une sorte d'hénothéisme au profit de la grande divinité olympienne. Dans un appendice il fait un minutieux examen des rites en usage lors des Diipoia et il en donne une interprétation conforme aux idées soutenues par Robertson Smith et J. G. Frazer, et incline à les rapporter à une origine totémique.

C'est comme épouse de Zeus et déesse protectrice du mariage que, d'après M. Farnell, apparaît originairement Héra : l'hypothèse de Welcker, qui voit en elle une divinité chthonienne, lui semble peu soutenable et les rites du ἱερὸς γάμος ne symbolisent pas, à ses yeux, le mariage de la terre et du ciel et ne sont pas destinés à procurer la fertilité des champs : ils se rapportent beaucoup plutôt au mariage de l'homme et de la femme et la raison de leur célébration paraît être

Digitized by Google

surtout d'en assurer la stabilité et la fécondité. L'argumentation de M. F. est spécieuse, mais elle n'est pas probante et si l'on peut admettre qu'à l'époque classique Héra s'est réduite à n'être plus que l'épouse de Zeus, il est certain qu'elle a eu tout d'abord une existence indépendante, qu'elle l'a conservée fort longtemps et qu'il est difficile de concevoir comment à l'époque fort ancienne où remonte son culte, la conscience hellénique aurait pu concevoir une divinité aussi abstraite que la « Protectrice du mariage ». Il est vraisemblable que son culte n'a été uni qu'assez tardivement au culte de Zeus et que ses fonctions de gardienne de l'union de l'homme et de la femme dérivent à la fois et de sa nature propre, (c'est, semble-t-il, une déesse de la fécondité, une déesse où s'incarne la force végétatrice de la Terre) et de sa conjugale union avec le grand dieu céleste. M. F. est au reste obligé d'attribuer au culte d'Héra Acraea à Corinthe une origine orientale et d'en donner une interprétation tout à fait spéciale et distincte pour rester fidèle au point de vue qu'il a adopté.

M. Farnell rejette bien plus nettement encore les interprétations physiques qui ont été offertes de la nature et des fonctions de la grande divinité de l'Attique, d'Athèné. Le caractère politique et moral du rôle qui lui est attribué par les traditions, le culte, les titres rituels lui semble hors de conteste et c'est à peine, si, d'après lui, il survit dans certains cultes locaux, à Laodicée par exemple ou en Locride, des traits qui pourraient permettre de remonter à une conception de la déesse plus grossière et moins spiritualisée que celle que nous rencontrons à l'époque classique. M. Farnell ne peut cependant méconnaître — et il l'avoue de bonne grâce — le caractère à demi-fétichique des cérémonies en usage dans le culte d'Athènè Polias, du bain qu'on lui faisait prendre annuellement à Phalère, du lavage solennel de ses vêtements, lors des Plynteries, mais il pense qu'elles n'ont pas tardé à prendre une signification purement morale et à se réduire à n'être plus qu'une purification rituelle de l'image divine, souillée par les péchés des hommes. La valeur magique, nettement mise en lumière par J. G. Frazer, de l'immersion cérémonielle des effigies sacrées, nous inclinerait à donner de ces pratiques une tout autre interprétation ; elles n'ont pu revêtir une signification morale que lorqu'en raison de l'évolution intellectuelle, elles sont devenues en elles-mêmes inintelligibles à ceux qui continuaient par respect pour la tradition à y avoir recours. M. Farnell s'efforce surtout d'établir qu'Athèné n'est point à l'origine et essentiellement une divinité des eaux : après avoir écarté les interprétations na-

Digitized by Google

turistes données des épithètes d''Ανεμῶτις, de Ναρκαία, etc., il cherche à démontrer que le titre, fréquemment accordé à la déesse, de Τριτογένεια ne fournit sur sa nature et son origine aucune indication précise et dérive simplement du fait qu'elle a été adorée à des époques très anciennes auprès de lacs ou de rivières qui portaient le nom de *Trito*: Il n'admet aucune connexion naturelle entre son culte et celui de Poseidon qui est à Athènes fréquemment associé au sien : la lutte et la réconciliation du dieu et de la déesse symbolisent ici encore la lutte et la réconciliation de leurs sectateurs : leur commun caractère de divinités protectrices des chevaux a contribué d'ailleurs à leur rapprochement en de mêmes sanctuaires. Quant à l'Athènè Ellotis, dont la signification naturiste paraît vraisemblable, M. Farnell la considère comme une divinité orientale, assimilée après coup à la déesse grecque; il reprend presque à son compte la théorie de Bœthgen. Il repousse également toutes les explications naturistes qu'on a tenté de donner du mythe de de la naissance d'Athènè et du meurtre de la Gorgone, il offre à son tour une interprétation de la légende de « l'avalement » de Métis par Zeus qui paraît singulièrement conjecturale. Pour les Grecs pré-homériques, Athènè est déjà la fille de Métis (la Force, la Sagesse), elle possède un caractère nettement moral et intellectuel, elle est la déesse du conseil, des arts, la vierge de la guerre, ennemie de l'amour, la protectrice des droits du père contre l'ancien droit matriarcal; comme tous les autres Olympiens, elle en est venue, quelle que soit l'autonomie dont elle ait pu jouir antérieurement, à soutenir avec Zeus des relations particulières. Investie de pouvoirs semblables à ceux de Zeus, elle doit être conçue bientôt comme sa fille; dépourvue de toute faiblesse féminine, disposée à prendre le parti du père contre la mère dans la famille, elle est sa fille à lui seul, elle n'est pas née à la manière habituelle et c'est de cette idée qu'a pu sortir le mythe de l'avalement. Puis, comme on le comprenait mal, on en a donné une autre explication, à savoir que Zeus avait avalé Métis pour l'empêcher d'engendrer un fils qui serait plus puissant que son père. Comme cependant M. Farnell ne peut nier que certaines fonctions qui sont celles d'une déesse de la végétation, incombent à Athènè, il l'explique en supposant qu'à Athènes son culte et sa légende se sont entièrement mêlés à ceux de la vieille déesse attique de la Terre.

Le caractère naturiste qu'il dénie à Athènè et à Héra, il l'attribue en revanche sans restriction aux deux déesses auxquelles il a consacré la plus large partie du second volume de son ouvrage, Artémis et Aphrodite.

Digitized by Google

Artémis est une divinité essentiellement hellénique, bien que des éléments étrangers et en particulier des éléments orientaux se soient introduits en grand nombre dans son culte et dans sa légende. C'est primitivement une déesse des eaux, des arbres, de la vie forestière; sa vie est étroitement associée à celle des plantes et des animaux sauvages, et des éléments totémiques ont longtemps persisté dans certains de ses cultes, les cérémonies par exemple célébrées en son honneur à Brauron, et dans quelques-uns des mythes où elle figure, celui par exemple de Callisto. Il n'est pas certain, d'après M. Farnell, qu'on lui ait offert des sacrifices humains, et les preuves données sont sujettes à contestation, mais il semble que si ces sacrifices ont existé, ils ne sont pas en tous cas primitifs ni essentiels au culte de la déesse : la victime humaine aurait pris par une sorte de malentendu la place de l'animal « théanthropique » qu'on lui immolait. Le caractère virginal qui est attaché à Artémis dans l'âge classique ne semble pas lui avoir été attribué à une époque très ancienne. Le sens véritable de l'épithète de Παρθένος qui lui appartient dès la plus haute antiquité à laquelle nous puissions remonter ne semble pas avoir été à l'origine : « vierge » — mais « non mariée ». L'Artémis Parthenos, dont le culte a été prédominant en Carie, semble avoir été étroitement apparentée à l'Aphrodite orientale; il se peut qu'à l'origine elle ait été la divinité principale d'un peuple, chez lequel ne s'étaient pas encore développées les institutions familiales qui caractérisent la société grecque, d'un peuple qui reconnaissait la descendance en ligne féminine seulement et attribuait aux femmes une plus large autorité dans la société conjugale. Lorsque le mariage prit un caractère de stabilité plus grande, et que les adorateurs d'Artémis en arrivèrent à ce stade de l'évolution des institutions matrimoniales, que nous observons en Grèce à l'époque classique, la déesse demeura sans époux, mais elle n'était pas hostile aux relations sexuelles et veillait sur la naissance des enfants; elle était la divinité protectrice des femmes et avant de se marier les jeunes filles devaient lui offrir leurs ceintures et accomplir dans ses temples des rites expiatoires. Plus tard, comme la conception qu'on se formait d'elle s'était épurée et spiritualisée, on ne put justifier son célibat qu'en faisant d'elle une vierge, la vierge par excellence, la déesse pure et sans tache. Peut-être faut-il chercher dans cette amphibologie ou dans d'autres ambiguités pareilles le secret de bien des naissances divines parthénogénétiques : il est cependant certain que l'idée de la conception surnaturelle ou pour mieux dire de la conception sans rapprochement sexuel est familière à presque tous les peuples non civilisés.

Digitized by Google

Artémis, déesse de la terre, déesse de la fécondité des plantes, des animaux et des hommes, a acquis à mesure que l'agriculture prenait une plus large place dans la vie de ses adorateurs, des fonctions qui lui étaient primitivement étrangères; elle est devenue l'une des divinités protectrices des troupeaux et des champs cultivés, mais jamais son caractère primitif de déesse forestière ne s'est effacé et elle n'a jamais eu avec la vie pastorale et agricole d'aussi étroites connexions qu'avec la libre vie des bois; son rôle de protectrice des animaux sauvages a été cependant graduellement méconnu et on est arrivé à la concevoir comme une déesse chasseresse.

Bien que dans les formes les plus récentes de sa légende et de son culte, Artémis apparaisse nettement sous l'aspect d'une déesse lunaire, on ne saurait admettre, d'après M. Farnell, que, comme l'ont soutenu Welcker et Preller, elle ne soit autre chose que la Lune divinisée. Homère ne sait rien de ses connexions avec la lune et dans les plus anciens sanctuaires consacrés à son culte, les cérémonies célébrées à son honneur ne contiennent nulle allusion à son caractère lunaire. La plupart des titres rituels, tels que Μουνονυχία, Αἰθοπία, Φωσφόρος, Σελασφόρος, Σελασία, où l'on a voulu chercher les preuves de l'origine lunaire de la déesse, semblent à M. Farnell mal interprétés ou détournés de leur sens véritable par la tradition commune; les épithètes qui impliquent l'usage cérémoniel ou magique du feu sont tout à fait à leur place dans le rituel d'une divinité qui tient sous sa puissance la force végétatrice des plantes. Le caractère lunaire d'Artémis semble être un caractère d'emprunt et résulter de son étroite connexion avec Hécate, qui a été conçue de plus en plus nettement au ve siècle comme déesse de la Lune; il se peut aussi que la qualité de sœur d'Apollon, identifié avec Hélios, qui lui a été attribuée en même temps à peu près qu'elle était partiellement assimilée à Hécate, ait influé sur la manière de se la représenter et sur la conception que l'on se faisait de sa nature et de ses fonctions. C'est de son association avec Apollon, association qui résulte vraisemblablement de la juxtaposition dans les mêmes lieux de leurs deux cultes, que résultent en même temps que son caractère astral la plupart de ses attributions spirituelles et artistiques. Elle ne joue dans la vie politique et sociale qu'un rôle subordonné, et c'est bien plus souvent en Asie-Mineure qu'en Grèce qu'elle apparaît comme déesse protectrice de la cité. Des éléments non helléniques se sont au reste mêlés à son culte, elle est associée et partiellement identifiée avec Cybèle et Mâ, la déesse de Cappadoce, Bendis, la déesse thrace, Britomartis et Dictynna, les

Digitized by Google

divinités de la Crète. L'Artémis d'Éphèse, déesse chthonienne de la végétation et de la fécondité, est en particulier étroitement apparentée à Cybèle. Enfin, on la trouve en connexion habituelle avec des divinités purement orientales, telles qu'Anaïtis et Astarté, et il semble que le culte laconien d'Artémis Ἀστρατεία s'adressât réellement à une Artémis-Astarté : la déesse syrienne d'Hierapolis, Atargatis, est, elle aussi, étroitement associée par le pseudo-Lucien à Rhéa, Aphrodite et Artémis.

M. Farnell étudie rapidement dans le chapitre XIX les cultes d'Upis, adorée à Lacédémone et à Trézène, et de Némésis, la déesse de Rhamnuse; ce ne sont pas des abstractions réalisées, mais des formes particulières d'Artémis, auxquelles étaient attachés ces titres rituels spéciaux, qui se sont individualisés en divinités distinctes. Il paraît probable que, c'est seulement alors que Némésis existait déjà comme divinité indépendante, qu'elle a été investie des hautes fonctions morales dont on la trouve chargée à l'époque classique. Originairement, l'épithète devait signifier « celle qui distribue », qui donne la vie. C'est aussi une épithète rituelle de Cybèle qui, mal interprétée, s'est transformée en la déesse Adrasteia (ch. XV).

Hécate, qui est si fréquemment associée à Artémis et finit par se confondre avec elle, semble à M. Farnell n'être pas d'origine hellénique, mais thrace; elle est étroitement apparentée à la déesse thrace Bendis, et on l'a identifiée à la déesse crétoise Britomartis et parfois aussi, partiellement du moins, à la Cybèle phrygienne. Divinité à la fois lunaire et chthonienne, déesse de la fécondité, déesse des bois, elle a été de bonne heure mise en étroite relation avec Artémis, à laquelle elle a conféré son caractère astral : il semble qu'elle ait subi par contre-coup l'influence de l'Artémis grecque et lui ait emprunté quelques-unes de ses fonctions, celles entre autres de déesse protectrice des naissances. M. Farnell insiste sur le caractère spécialement magique du culte d'Hécate et qui s'explique par son double aspect lunaire et chthonien. Le chapitre XX est consacré a une autre divinité protectrice de l'accouchement, Eileithyia, qui, à l'origine, forme particulière de Héra, a été identifiée une fois qu'elle a vécu de sa vie propre, tantôt avec cette déesse, tantôt avec Artémis.

M. Farnell admet (ch. XXI), suivant l'opinion communement adoptée, qu'Aphrodite n'est pas une divinité indigène de la Grèce ; son association avec Héphaistos, Arès, Hébé, les Charites et Eros ne constitue pas une preuve de son origine hellénique. C'est une déesse sémitique de l'Asie antérieure importée en Grèce à une époque relativement ancienne; les détails de son rituel et les titres sacrés qu'elle porte four-

Digitized by Google

nissent sur le lieu où elle est née et la famille divine à laquelle elle appartient des indications assez précises et qui permettent de conclure avec une quasi-certitude à son origine orientale. Il ne semble pas qu'elle ait été primitivement la déesse de l'amour, mais simplement une déesse de la fécondité et de la fertilité, l'une des multiples divinités de la végétation, où s'incarnait la force végétatrice de la terre. Apparentée à Ishtar, Aha, à Attar Athare, à Atargatis-Derceto, à Astarté, à Belit, à Tanit, à Anaïtis, à Nana, à Allat, elle apparaît en Asie comme déesse protectrice des cités, comme divinité de la génération; elle est conçue souvent comme vierge, c'est-à-dire, sans doute, non mariée. L'épithète qui la caractérise est l'épithète de Céleste (*Ourania*), qu'elle porte partout en Asie sous les formes diverses et multiples qu'elle revêt : c'est un titre honorifique, et non une épithète de nature ; elle est bien plutôt de la famille des divinité chthoniennes que de celle des dieux astraux. Les philosophes ont singulièrement détourné de son sens ce nom d'*Ourania* qui lui était donné, ils lui ont conféré une portée morale qu'il n'avait pas et ils ont altéré aussi la signification de l'épithète de *Pandemos*, qui se rapportait aux fonctions de déesse protectrice de la cité tout entière lesquelles appartenaient en certaines villes à Aphrodite.

Son culte est souvent austère et pur, et elle est associée à Héra dans la protection du mariage et de la famille, mais ce n'est pas tant à la sainteté du mariage qu'elle préside qu'à sa fécondité. D'importation étrangère, elle a ses principaux sanctuaires dans les cités et sur les rivages de la mer; elle devient tout naturellement une divinité de l'océan; elle est conçue du reste en Asie déjà comme une déesse des eaux fécondatrices. M. Farnell donne d'amples détails sur les fêtes d'Adonis et leurs relations avec le culte d'Aphrodite : il discute et adopte en grande partie les vues de Robertson Smith et J. G. Frazer qu'il s'efforce de concilier et insiste sur l'aspect funéraire sous lequel Aphrodite, en raison de son caractère chthonien, a été souvent conçue. Il montre que c'est dans les œuvres poétiques qu'elle apparaît comme déesse de l'amour et de la beauté : elle n'a dans le culte public que très exceptionnellement ce caractère.

Tel est, analysé à grands traits, l'ouvrage de M. Farnell : nous avons dit les critiques auxquelles il nous semblait prêter et les réserves qu'il imposait, mais il faut être reconnaissant à l'auteur de l'avoir écrit. Il a rendu en ce faisant un signalé service aux études de mythologie comparée, et aux études proprement religieuses un service plus réel encore.

L. Marillier.

Digitized by Google

A. DE RIDDER. — **De l'idée de la mort en Grèce à l'époque classique.** — Paris, Fontemoing, 1897, VIII-199 pages.

M. de Ridder a voulu, dans sa thèse française[1], étudier les idées courantes et communes des Grecs sur la mort aux Ve et IVe siècles. Il lui a paru qu'à ce moment l'âme hellénique avait été changée, qu'il s'y était introduit un souci mélancolique de ce qui attend l'homme après cette vie, et voici comment il explique la transformation.

Le Grec, au Ve siècle, craint la mort qu'il se représente à peu près comme un anéantissement total, et il aime au contraire passionnément la vie, mais un goût très vif de l'action, et de l'action qui attire les éloges, qui donne la gloire, élève parfois cet homme au-dessus de la vie même et lui fait affronter cette mort qu'il craint tant. « Son énergie, force libre, l'arrache à l'amour trop stérile de l'existence ».

Mais quelques êtres seuls sont capables d'une telle fermeté. D'autre part, après une longue période d'énergie expansive, les esprits au Ve et au IVe siècle purent réfléchir davantage. Alors se dégagea des usages funéraires eux-mêmes, sous l'influence des poètes, des philosophes et des religions mystiques, une conception nouvelle de la mort.

Depuis longtemps les Grecs devaient au moins soupçonner que tout n'était pas fini avec cette vie. On sait l'inquiétude constante où les a tenus de tout temps l'idée de leur sépulture, le soin avec lequel les lois réglaient les funérailles, l'exactitude avec laquelle les rites devaient y être observés, les purifications, les thrènes, le deuil, les libations; ajoutez-y le culte des morts et les fêtes célébrées en leur honneur, les sacrifices qu'on leur offre, par dessus tout la crainte qu'ils inspirent, les terreurs du meurtrier, la coutume du μασχαλισμός, la souillure du meurtre et toutes les cérémonies destinées à la faire disparaître; le culte des héros et des fondateurs de villes; les Erinyes vengeresses, l'Hadès enfin avec la rémunération, tout imparfaite qu'elle y était, des mérites : tout cet ensemble d'habitudes, de traditions et de croyances suppose que l'existence continue par delà le tombeau.

Les philosophes et les poètes agissent sur les esprits ainsi préparés. Les présocratiques, même les matérialistes, élargissent l'horizon; ils ne voient dans la mort que l'obéissance à une loi naturelle et leurs théories

1) Nous n'avons pas à nous occuper ici de la thèse latine, *De ectypis quibusdam aeneis quae falso vocantur « argivo-corinthiaca »*, *ibid.*, 93 p., où l'auteur, contre l'opinion généralement adoptée, rapporte à l'art ionien les plaques de bronze à reliefs trouvées surtout à Olympie, au Ptoïon et à Orchomène.

Digitized by Google

mènent parfois à l'espoir d'une survivance. — Pindare croit au séjour du juste dans les Iles Fortunées; et, si les premiers tragiques, restant dans la tradition, chantent l'homme qui triomphe de la mort par son courage, Euripide déjà voit dans l'existence ce qu'elle annonce et croit à une immortalité personnelle. C'est aussi la survie de l'âme qu'ont sans doute enseignée Socrate et Platon.

Enfin le culte orgiastique de Dionysos, l'orphisme avec sa morale mystique, les mystères d'Éleusis et ceux de Samothrace répandent la croyance que l'âme entre en communication avec le dieu, et que l'initiation lui assure la félicité dans une existence ultérieure. Ce développement des mystères est peut-être ce qui a contribué le plus à diminuer dans l'âme grecque l'ancienne terreur de la mort et à remplacer l'ancienne confiance dans l'énergie humaine par un sentiment doux et attristé de résignation.

Les monuments funéraires donnent la preuve matérielle et sont le signe visible de cette évolution. Les peintures des lécythes sont, au IVe siècle, pénétrées d'une mélancolie nouvelle. Et sur les stèles, que le mort y soit seul ou au milieu des siens qu'il semble n'avoir jamais quittés, ce n'est plus une simple représentation de la vie que l'on trouve : la fin de l'existence y est pressentie, et une impression de tristesse est répandue sur les personnages.

Ce changement a pu être un gain moral, il a pu permettre à la littérature et à l'art une étude plus minutieuse de l'individu; mais la Grèce n'en a pas moins été détournée de sa tradition d'action et de beauté : c'est la cause de sa décadence.

La thèse, on le voit, est logiquement construite. C'est une véritable démonstration, à laquelle ne manque pas la contre-épreuve, l'étude des monuments figurés. Peut-être le sujet ne paraît-il pas aisément admettre une telle rigueur. L'âme d'un même homme peut là-dessus, selon les moments, se donner des démentis formels. Il est déjà difficile d'arriver à marquer avec précision ce qu'a cru sur la mort telle école philosophique, telle secte mystique : quelle plus grande confusion, quelle mêlée plus vague d'opinions diverses, contradictoires, de préjugés, de superstitions, ne doit-on pas s'attendre à trouver si l'on pense atteindre la moyenne des croyances communes? M. de R. a relevé lui-même une des contradictions les plus extraordinaires de l'âme grecque (p. 42) : ils ne nient pas toute survivance, mais ils enlèvent toute marque de réalité à celui qui n'est plus; ils lui rendent un culte, mais ils lui retirent, sauf ce culte même, tout caractère matériel ou spi-

Digitized by Google

rituel ; « ils agissent comme s'il n'était plus rien », mais, en même temps, le meurtrier est terrifié à l'idée de voir revenir sa victime et Pausanias refuse de couper la tête de Mardonios. Comment alors affirmer qu'avant le ve siècle le mort n'est rien, et qu'on ne pense pas à la fin de l'existence, tandis qu'au IVe on croit à une existence ultérieure et que la vie est toute remplie de l'idée attristée et résignée de la mort ? L'auteur paraît avoir poussé bien loin l'opposition des deux termes à comparer, des deux états de l'âme hellénique avant et après la période qu'il étudiait. Malgré l'abondance des exemples, sa construction reste un peu trop théorique.

Les exemples choisis ne permettent pas toujours d'arriver à la conclusion que l'auteur croit pouvoir en tirer. Il a, sur les monuments funéraires, des idées originales et très ingénieuses : la finesse avec laquelle il analyse les peintures des lécythes ne va-t-elle pas jusqu'à la subtilité? L'interprétation qu'il propose des groupes sur les stèles paraît bien exacte. Les vivants, pensait-on, y figurent comme s'ils étaient déjà allés retrouver le mort, ce sont « les images anticipées des défunts à venir ». C'est précisément le contraire, nous dit l'auteur : les reliefs dits « du serrement de mains » ne représentent pas l'existence ultérieure du mort, mais une réunion de famille, et même le défunt n'est pas revenu pour un moment parmi les siens, mais on l'imagine vivant encore au milieu d'eux. Alors, au lieu de retrouver, exprimée dans ces sculptures, la croyance à une vie par delà la tombe, de R. nous y montre l'idée de la mort pénétrant de plus en plus la vie terrestre. Est-ce bien là que nous devions aboutir? Ne nous avait-on pas promis davantage, la croyance à une vie future presque acceptée au terme de cette évolution ? Et peut-on même conclure de cette étude que l'homme a été plus préoccupé de sa fin à un moment qu'à un autre, et que le Grec du VIe siècle eût beaucoup plus cruellement souffert que celui du IVe, si l'action expansive et la croyance en son énergie ne lui avaient caché la mort?

Il peut sembler étrange que l'un des exemples les meilleurs n'ait pas été invoqué. L'influence exercée à toutes les époques sur les imaginations grecques par les poèmes homériques, a été prouvée par M. Weil : il y est encore revenu à propos du sujet même qui nous occupe, en rendant compte (*Journal des Savants*, 1895, p. 555-6) de la *Psyché* de M. Rohde et de la *Nekyia* de M. Dietrich. M. de R. n'a nulle part montré cette tradition agissant elle-même : il est vrai qu'on retrouverait, éparses dans son livre, aussi bien quand il invoque les tragiques que quand il analyse l'orphisme, toutes les traces de l'action qu'ont pu

Digitized by Google

produire les vers de l'Odyssée, d'origine assez récente. On eût aimé peut-être à retrouver ces traits ramassés plus fortement. Mais c'est une des qualités de ce livre de ne jamais insister trop, et si l'auteur ne dissimule pas quand il peut avoir tort, il sait toujours avoir raison avec discrétion.

E. Bourguet.

A. E. Brooke. — **The commentary of Origen on S. John's Gospel**. The text revised with a critical introduction and indices. 2 vol. Cambridge, 1896.

La paléographie est une science de date récente et déjà elle a jeté des flots de lumière sur les anciens textes. De nombreux manuscrits ont été découverts dans les dernières années ; d'autres déjà connus et utilisés ont été collationnés à nouveau ; l'exacte provenance de la plupart des plus importants a été établie ; une comparaison minutieuse a permis de les mieux classer et d'en déterminer les relations mutuelles. La conséquence a été que presque toutes les éditions d'anciens auteurs qui ont été publiées depuis moins de trente ans sont à refaire ou ont été refaites. En ce qui concerne les Pères de l'Église, le besoin d'éditions vraiment critiques s'est fait particulièrement sentir. On s'est mis à l'œuvre. A Vienne le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* est en cours de publication depuis une trentaine d'années environ. En Prusse, l'Académie royale des Sciences a nommé une commission chargée de publier les textes chrétiens grecs des trois premiers siècles. Elle vient de nous donner le premier volume des œuvres d'Hippolyte. Dans un avenir prochain nous aurons enfin une édition critique de Clément d'Alexandrie, d'Origène, etc.

L'Université de Cambridge est entrée dans la même voie. Elle a déjà publié quelques textes. M. Robinson a donné une édition de la *Philocalia* ou chrestomathie d'Origène. Grâce à M. Brooke, nous possédons maintenant une bonne édition de l'un des plus importants commentaires de ce Père de l'Église. Cete édition a été faite avec ce soin et cette perfection typographique qui distinguent les textes sortis des presses de Cambridge.

Comme chacun sait, nous ne possédions jusqu'ici du *Saint-Jean* d'Origène que l'édition de Lommatzsch qui est de 1831. Outre les anciennes versions latines, ce savant n'avait utilisé que trois manuscrits. Nous en

Digitized by Google

possédons actuellement neuf. Une édition nouvelle est devenue absolument nécessaire.

M. Brooke a fait des manuscrits qui contiennent le commentaire sur saint Jean une étude spéciale. Il en donnait les premiers résultats en 1891 dans les *Texts and Studies* de Cambridge[1]. On connaissait alors huit manuscrits du célèbre commentaire. C'étaient, par ordre d'ancienneté, un *Monacensis* du XIIIe siècle, un *Venetus* de 1374, un *Regius Parisinus* du XVIe siècle, deux *Barberini* du XVe ou XVIe siècle, un *Matritensis* de 1555 et enfin un *Bodleianus* du XVIIe siècle[2]. M. Brooke établissait alors que le *Regius Par.* et le *Barberinus* II dérivaient directement du manuscrit de Munich, le plus ancien que nous possédions. D'autre part, il démontrait non moins péremptoirement que le *Barberinus* I et les deux manuscrits de Madrid et de la bibliothèque Bodléienne étaient des copies du *Venetus*. Complétant ses recherches, M. Brooke soutenait, mais sans donner des preuves assez abondantes pour être concluantes, que les deux plus anciens manuscrits, le *Monacensis* et le *Venetus* étaient étroitement apparentés et même que le *Venetus* était une copie du *Monacensis*. Il y a de grandes divergences entre ces deux manuscrits. M. Brooke les expliquait en les attribuant toutes à la négligence du copiste ou à sa prétention de corriger le texte qu'il copiait.

Cette dernière thèse ne fut pas admise d'emblée. M. Preuschen notamment, dans l'article sur Origène qui est dû à sa plume dans la *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* de M. Harnack, tout en reconnaissant la parenté du *Monacensis* et du *Venetus*, affirme, après examen personnel, qu'outre le *Monacensis* le copiste du *Venetus* a dû avoir sous les yeux un exemplaire de l'archétype du *Monacensis* plus ancien encore que celui dont ce dernier manuscrit est la copie. C'est ainsi que s'expliqueraient les différences entre nos deux plus anciens manuscrits.

M. Brooke, dans la préface de l'édition que nous signalons, a repris sa thèse avec de nouvelles preuves à l'appui. Elles nous paraissent concluantes. Du reste, M. P. Koetschau, qui lui-même a collationné très soigneusement le manuscrit de Munich, vient de lui donner pleinement raison[3]. La thèse de M. Brooke peut être considérée comme acquise. Dans cette même préface, le savant éditeur nous apprend la récente dé-

1) *The fragments of Heracleon*, Texts and Studies, vol. I, n° 4.
2) Le 8e est une copie du *Bodleianus* faite par Thorndike.
3) *Theolog. Literaturzeitung* de Schürer et Harnack, 1er mai 1897.

Digitized by Google

couverte d'un neuvième manuscrit du commentaire d'Origène. Il vient du Mont Athos, de la bibliothèque du couvent de Vatopédi. Il est du xve siècle. Il paraît être une simple copie du *Venetus* et, dans ce cas, ne pourrait être d'une grande utilité.

En dernière analyse, le seul manuscrit qui doive servir à établir un texte critique, c'est le *Monacensis*. Tout au plus le *Venetus* peut-il être utilisé pour rétablir le texte du manuscrit de Munich dans les endroits où il est défectueux. Nous regrettons avec M. Koetschau que M. Brooke n'ait pas donné une description plus complète du *Monacensis* et qu'il n'en ait pas discuté plus à fond la date précise. M. Koetschau incline à croire qu'il est de la fin du xiie siècle, au plus tard du commencement du xiiie. Malheureusement ce précieux manuscrit a subi des avaries; dans beaucoup d'endroits il est à peu près, parfois entièrement illisible. M. Brooke a le mérite d'avoir déchiffré une foule de ces endroits. Comme en outre il a établi un texte exclusivement d'après le *Monacensis*, son édition constitue un progrès marqué sur l'édition de Lommatzsch. Il est vrai qu'il n'a pas entièrement satisfait un spécialiste comme M. Koetschau, mais comme celui-ci le fait remarquer lui-même, M. Brooke n'a pas eu la prétention de donner un texte critique définitif; il a voulu donner un texte corrigé, amélioré, intelligible, dans un format commode et soigneusement imprimé. Il y a pleinement réussi et par là il a rendu un réel service aux études patristiques.

Eugène de Faye.

Die Grabschrift des Aberkios erklärt von Albrecht Dieterich. — Leipzig, Teubner, 1896. Une brochure in-12, de viii-54 pages.

La brochure de M. Dieterich a fait grand bruit, et, si nous venons bien tard pour en rendre compte, du moins pouvons-nous apprécier l'état où les discussions qu'elle a soulevées laissent aujourd'hui la question d'Aberkios. Aberkios est-il un dévot du culte d'Attis venu à Rome vers 220, sous Héliogabale, pour assister à la fête du mariage du dieu Hélios des Syriens et de la déesse Urania de Carthage? Il ne semble pas que M. Dieterich, en dépit d'une ingéniosité extrême et d'une érudition peu commune, ait eu gain de cause.

On n'a pas manqué de lui objecter que son hypothèse l'oblige à supposer que l'inscription d'Aberkios est imitée de l'inscription d'Alexandre, fils d'Antonios (*a.* 216), alors qu'il est plus vraisemblable de penser que

Digitized by Google

le rapport inverse est le vrai. Si l'inscription d'Aberkios est antérieure à 216, que devient l'allusion aux fêtes de 220? Il est vrai que ces rapports de dépendance de textes à textes sont plutôt affaire d'impression. M. Dieterich peut en négliger la valeur. On a été plus sévère aux interprétations de détail proposées par M. Dieterich à l'appui de sa thèse, et à la méthode par laquelle il arrive à ses conclusions. Aberkios se donne comme « disciple du berger pur qui fait paître ses troupeaux de brebis sur les montagnes et dans les plaines, qui a de grands yeux dont le regard atteint partout » : et ces mots suggèrent à M. Dieterich (après M. Ficker) la pensée d'Attis. C'est ingénieux, mais le « berger pur... qui a de grands yeux » est un souvenir chrétien aussi (*Revue biblique*, t. IV, 1895, p. 483) : pourquoi M. Dieterich ne le discute-t-il pas? Ce « berger pur » a enseigné à Aberkios des « écritures fidèles » : on cherche en vain le sens de ces mots chrétiens dans le commentaire de M. Dieterich. Or ces six premiers vers de l'inscription vont servir de base au système! M. Dieterich ne semble pas s'être douté qu'il aurait pour critiques des théologiens, c'est-à-dire des critiques exigeants sur le sens rigoureux des textes.

Nous voici au nœud même de la question :

εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλῆαν ἀθρῆσαι
καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον.

Dieterich traduit : « [Der Hirte] nach Rom mich sandte, einen König zu schauen und eine Königin zu sehen mit goldenem Gewand und mit goldenen Sandalen ». De Rossi : « [Is] Romam me misit urbem regiam contemplaturum visurumque reginam aurea stola, aureis calceis decoram ». M. Duchesne : « [Il] m'envoya à Rome contempler la majesté souveraine et voir une reine aux vêtements d'or, aux chaussures d'or ». Le marbre donne BACIA. La Vie d'Aberkios a lu Βασίλειαν : M. de Rossi et M. Duchesne paraphrasent quand ils traduisent Βασίλειαν autrement que par « Reine ». Dieterich traduit « Roi » par opposition à Βασίλισσαν du vers suivant : mais on peut admettre qu'Aberkios s'exprime avec emphase et redondance et se préoccupe moins que ne le croit Dieterich de faire des antithèses. Il s'agit donc strictement d'une « Reine ». Cette « Reine » n'est pas l'Église de Rome : on peut le concéder à Dieterich, et je ne vois pas qu'aucun critique sérieux ait proposé ce sens. Mais cette « Reine » peut très bien être Rome, ainsi que l'a entendu M. de Rossi.

Voici, à l'appui de cette interprétation, un texte qui a le mérite d'être un texte épigraphique et qui s'exprime sur Rome précisément dans ce

Digitized by Google

style. Je le rencontre dans Eunape. Ἀπέστειλε γοῦν αὐτὸν [*i. e.* Προαιρέσιον] ὁ βασιλεὺς εἰς τὴν μεγάλην Ῥώμην... Πολλὰ δὲ ἐπὶ πολλοῖς ἀγασθέντες καὶ τυχόντες ἐπαίνων, ἀνδριάντα κατασκευασάμενοι χαλκοῦν ἰσομέτρητον ἀνέθηκαν ἐπιγράψαντες· Η ΒΑΣΙΛΕΥΟΥΣΑ ΡΩΜΗ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΑ ΤΩΝ ΛΟΓΩΝ (Eunap., *Vit.*, éd. Didot, p. 492). L'empereur dont il s'agit est Constans et la venue de Proairésios à Rome doit remonter à 345 environ. L'inscription d'Aberkios parlerait de Rome, rien que de Rome, et elle en parlerait avec cette emphase, qu'il n'y aurait rien ici que de simple et de naturel. Mais ce serait un nouvel échec pour M. Dieterich.

De même sur le vers :

λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγῖδαν ἔχοντα.

M. Harnack (*Theol. Literaturz.*, 1897, p. 61), a montré à M. Dieterich que ce « sceau » était une chose chrétienne, témoin un passage des *Acta Philippi* publiés par Tischendorf. Les *Acta Thomæ* publiés par M. Bonnet fournissent d'autres textes non moins probants. Je citerai seulement ce passage : ἐδεήθησαν αὐτοῦ [l'apôtre Thomas] ἵνα καὶ τὴν σφραγῖδα τοῦ λουτροῦ δέξονται... Δὸς ἡμῖν τὴν σφραγῖδα, ἠκούσαμεν γάρ σου λέγοντος ὅτι ὁ θεὸς ὃν κηρύσσεις διὰ τῆς αὐτοῦ σφραγῖδος ἐπιγινώσκει τὰ ἴδια πρόβατα... καὶ ἐκέλευσε προσενεγκεῖν αὐτοὺς ἔλαιον, ἵνα διὰ τοῦ ἐλαίου δέξονται τὴν σφραγῖδα, etc., etc. (ch. XXVI-XXVII). On voit par là si, à une époque qui n'est certainement pas éloignée de celle d'Aberkios, le langage chrétien connaissait l'image de la σφραγῖς.

Les mêmes *Acta Thomæ* nous montreraient, s'il était besoin, l'étroite relation de l'Eucharistie et de la σφραγῖς. Nous y verrions (ch. XLVI) l'apôtre conférant la σφραγῖς à une femme qu'il vient de convertir (ἐσφράγισεν αὐτήν), puis, « le pain de l'eulogie » ayant été mis sur une nappe, l'apôtre le bénissant et le rompant : διεχάραξε τῷ ἄρτῳ τὸν σταυρὸν, καὶ κλάσας ἤρξατο διαδιδόναι, καὶ πρῶτον τῇ γυναικὶ ἔδωκεν..., καὶ μετ' αὐτὴν ἔδωκε καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι τοῖς τὴν σφραγῖδα δεξαμένοις. M. Dieterich voudrait-il faire des *Acta Thomæ* une légende d'apôtre d'Attis?

Les fréquentes analogies signalées par M. Dieterich entre le symbolisme de l'inscription d'Aberkios et le symbolisme de cultes contemporains d'Héliogabale resteront comme un spécimen des illusions que peut créer l'étude des symbolismes comparés — un spécimen à joindre à quelques autres tout récents et aussi peu heureux.

Pierre Batiffol.

Digitized by Google

Fr. Spitta. — **Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums.** — Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht. 2 vol. in-8° de VII-340 et de VI-437 p.; prix : 8 et 10 m.

Les six mémoires groupés en ces deux volumes sont indépendants les uns des autres. En attendant de pouvoir écrire une histoire suivie du christianisme primitif, M. Spitta a voulu publier les résultats de ses études sur des questions spéciales dont la solution est encore pendante. Et l'on sait qu'il n'en manque dans l'histoire de la première littérature chrétienne. Il les a consignés dans l'ordre où ses occupations personnelles lui ont permis de les poursuivre; les premiers mémoires sont déjà anciens, puisqu'ils remontent à 1893; les derniers datent de 1896. Nous les passerons rapidement en revue:

I. *La seconde captivité de Paul* (I, p. 3-108). M. Spitta plaide avec beaucoup de conviction la cause du voyage de saint Paul en Espagne, de son retour dans les églises fondées par lui en Grèce ou en Orient et d'une seconde captivité à Rome, terminée par le martyre de l'apôtre sous Néron (sans préciser l'année). Une analyse minutieuse des passages qui peuvent se rapporter à ce problème, sert de justification à la conclusion. Ce n'est certes pas la faute de l'historien, si le lecteur continue à suspendre son jugement après avoir pris connaissance de cette discussion. Il n'y a aucun témoignage décisif à faire valoir ni pour ni contre. Nous n'avons aucun renseignement formel sur les conditions ni sur la date de la mort de saint Paul et la chronologie même de son activité missionnaire n'est pas assurée, comme le prouve le récent ouvrage de M. Harnack sur la Chronologie de l'ancienne littérature chrétienne dont nous nous occuperons dans une de nos prochaines livraisons. La détermination des fragments de la *IIe Épître à Timothée* où l'on peut reconnaître des billets authentiques de Paul est trop incertaine pour que ceux-ci puissent fournir un appui bien solide à la seconde captivité de l'apôtre à Rome. Que la tradition d'un voyage de saint Paul en Espagne ait existé, c'est incontestable. Qu'il y ait dans la tradition, à côté de la version de la mort simultanée des apôtres Pierre et Paul à Rome, une autre version d'après laquelle Paul serait mort plus tard que Pierre, c'est encore certain. Seulement laquelle des deux est la vraie? Que cette même tradition soit absolument muette sur la nature, la durée et les résultats de ce voyage missionnaire, qu'elle en parle comme d'un fait sur lequel on ne sait rien, c'est non moins certain. En admettant qu'elle soit fondée, il faut s'empresser d'ajouter que la mission de saint Paul en

Digitized by Google

Espagne aurait été de peu d'importance (c'est ce que fait d'ailleurs M. Spitta, p. 104 sq.) et n'aurait pas laissé de trace. Dans ces conditions le plus sage n'est-il pas de se résigner à ne pas plus connaître la fin de la carrière de l'apôtre Paul que nous ne connaissons celle d'aucun autre apôtre? Il est mort à Rome, sous le règne de Néron, voilà tout ce que l'on peut affirmer : le célèbre passage de l'Épître de *Clément Romain*, ch. v-vi, le plus ancien et le meilleur témoignage que nous possédions, semble bien impliquer qu'il mourut en même temps que Pierre et un grand nombre d'autres martyrs, ce qui nous reporte à la persécution de Néron contre les chrétiens après l'incendie de Rome. Ce même passage est plutôt favorable à l'historicité du voyage de l'apôtre en Espagne. Quant aux témoignages des auteurs du iiie et du ive siècle, j'avoue que je ne puis guère leur accorder de valeur historique. Ils attestent l'existence d'une tradition dans un sens ou dans un autre, mais ne peuvent à aucun degré garantir la vérité de cette tradition.

Il faut noter dans ce mémoire la dissection de l'*Épître aux Romains* en deux lettres (p. 20 et suiv.) par laquelle l'auteur se rattache à une hypothèse déjà émise avec des variantes de détail par MM. Straatman, Völter et Hermann Schultz. La fusion de deux épîtres adressées aux chrétiens de Rome à des époques différentes est peut-être la meilleure solution des difficultés que présentent les ch. xv et xvi de notre épître canonique. Mais ici encore nous n'avons qu'une hypothèse, trop fragile pour soutenir une construction historique.

II. *La seconde épître aux Thessaloniciens* (I, p. 111 à 154). Après avoir constaté que l'authenticité de la *Ire Épître aux Thessaloniciens*, jadis repoussée par F. Chr. Baur et l'école de Tubingue, est aujourd'hui généralement admise par les critiques bibliques, M. Spitta observe qu'il n'en est pas encore de même pour la seconde épître, à cause de certaines différences par rapport à la première qui ne s'expliquent guère, si elles ont été écrites toutes deux par l'apôtre Paul à peu d'intervalle. Or, si elle est authentique, elle ne peut avoir été écrite que très peu de temps après la première. La solution proposée par le critique strasbourgeois est celle-ci : la seconde épître, envoyée au nom de Paul, de Timothée et de Silas, aurait été rédigée, non par Paul, mais par Timothée qui venait justement de visiter la communauté de Thessalonique (ch. ii, v. 5) et qui avait déjà écrit la première sous la dictée de l'apôtre (p. 122 et suiv.). Le second chapitre, dont le contenu apocalyptique soulève tant de difficultés, viserait une Apocalypse juive appliquée, non pas à Néron, mais à Caligula (p. 134 et suiv., surtout p. 137).

Digitized by Google

III. *Désordres dans le texte du IVe Évangile* (I, p. 157 à 204). On sait que l'intégrité du texte du IVe Évangile a été contestée par plusieurs critiques ; les uns y ont soupçonné des interpolations, les autres des remaniements. La péricope de la femme adultère, dont les manuscrits attestent la provenance étrangère, et le chapitre XXI qui est évidemment une addition au corps même de l'évangile, constituent des témoignages irrécusables de ces modifications apportées au texte par une main inconnue. Partant de là on a soupçonné encore d'autres altérations de la rédaction primitive, soit pour mettre plus d'unité dans la pensée de l'auteur, soit pour rétablir dans la narration un ordre plus suivi et plus logique. M. Spitta cherche à démontrer qu'il y a eu une série de transpositions et d'interversions causées par l'inadvertance d'un premier copiste qui aurait perdu certains feuillets de papyrus, certaines *plagulæ*, ou qui, s'apercevant au cours de son travail qu'il avait sauté une page, l'aurait rajoutée à la suite du texte qu'il avait déjà transcrit, aussitôt son erreur reconnue. Il explique ainsi l'étrange entrelacement des récits relatifs à la comparution de Jésus devant le souverain sacrificateur et au reniement de Pierre ; le passage Jean, XVIII, 12 à 28 doit être rétabli dans l'ordre suivant : 1° vv. 12 et 13 ; 2° vv. 19 à 23 ; 3° vv. 24 et 14 ; 4° vv. 15 à 18 et 25 *b* à 27 ; 5° v. 28 ; — l'ordre peu satisfaisant des discours d'adieu de Jésus aux ch. XIII à XVII est facile à corriger en transposant les chap. XV et XVI après XIII, v. 31 ; l'on s'aperçoit alors qu'il a dû tomber un morceau où le quatrième évangéliste racontait la sainte Cène ; — la péricope de la femme adultère (VII, 53 à VIII, 11) a été introduite pour combler un vide produit par la disparition d'un feuillet ; — enfin le discours de Jésus à la fête des Tabernacles (VII, 15 à 24) doit être transposé à la fin du ch. V.

Toute cette dissertation est très ingénieuse ; elle s'appuie sur des calculs intéressants, d'où il résulte que les morceaux disparus ou transposés correspondent exactement à la contenance probable des *plagulae* dont se servit le rédacteur du IVe Évangile ; elle rétablit un texte qui se tient assurément beaucoup mieux selon nos idées que le texte canonique reçu. Mais pourquoi le rédacteur ou le remanieur de l'Évangile a-t-il joué aux petits papiers avec ses feuillets ? Voilà ce que l'on oublie de nous expliquer. Lorsqu'il n'y a aucune preuve paléographique de transpositions de ce genre, il nous paraît plus sage de s'abstenir de pareilles hypothèses. A force de les tourner et de les retourner elles finissent par hypnotiser leur auteur ; quand on les considère à tête reposée elles ne sont plus que des chimères.

Digitized by Google

IV. *Les traditions chrétiennes primitives sur l'origine et la signification de la sainte Cène* (I, p. 207 à 337). Nos lecteurs connaissent déjà la thèse défendue par M. Spitta dans ce mémoire. M. D. Bruce l'a résumée dans l'article qu'il a publié ici-même (t. XXXV, p. 209 et suiv.) sur la *Récente controverse entre théologiens allemands sur l'institution de la sainte Cène*. Je souscris entièrement au jugement qu'il a porté sur l'interprétation ingénieuse et paradoxale du professeur strasbourgeois.

V. *L'Épître de Jacques* (II, p. 1 à 239). Ici encore nos lecteurs connaissent déjà la thèse soutenue par M. Spitta. En même temps que celui-ci, en effet, et d'une façon tout à fait indépendante, notre collaborateur M. Massebieau aboutissait à la même conclusion : l'épître canonique portant le nom de Jacques n'est pas originellement une œuvre chrétienne; c'est un écrit juif qui a été plus tard naturalisé chrétien par l'addition du nom de Jésus-Christ. Si l'on retranche ce nom dans les deux passages où la forme même du texte prouve qu'il a été rajouté (I, 1 et II, 1), il n'y a plus rien dans cet écrit qui soit spécifiquement chrétien (voir l'article de M. Massebieau : *L'Épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien*, t. XXXII, p. 249 à 283). Mais tandis que M. Massebieau, empêché par la maladie de donner un plus long développement à son argumentation, condensait en un article de notre revue les considérations les plus importantes qu'il eût à faire valoir, M. Spitta a fouillé le sujet d'une façon minutieuse dans un travail qui forme à lui seul un livre. Après quelques mots d'introduction pour montrer que sa thèse, si paradoxale qu'elle paraisse à première vue, ne saurait cependant paraître invraisemblable *a priori* à quiconque sait combien d'écrits juifs ont été adoptés par les premiers chrétiens et ont subi de ce chef des interpolations, il donne un commentaire complet de l'Épître, dans lequel il répand généreusement son érudition, et termine par un examen détaillé des relations de cet écrit avec les autres produits de la littérature chrétienne primitive. L'Épître de Jacques, en effet, a ceci de particulier que, d'une part, elle est considérée par de nombreux critiques comme étrangère au christianisme primitif et inconnue aux auteurs de l'âge apostolique, tandis que, d'autre part, elle présente une parenté littéraire assez sensible avec d'autres écrits de ce même âge apostolique, tels que les évangiles synoptiques et la première Épître de Pierre. Ces deux assertions, en apparence contradictoires, ne peuvent se concilier que si l'on rejette délibérément la dépendance littéraire du côté de Jacques. Écrivain tard venu du second siècle, celui-ci — ou tout au moins l'auteur inconnu qu'il faut se représenter sous ce nom — aurait tout simplement

Digitized by Google

pillé ses devanciers : telle est la solution préconisée par nombre de critiques autorisés.

Cette explication du phénomène littéraire me paraît tout à fait insoutenable. Rien ne prête plus à l'arbitraire que ces comparaisons de termes identiques ou de tournures analogues chez deux auteurs différents, à l'effet d'en déduire l'antériorité de l'un à l'égard de l'autre. Des écrivains d'une même époque et d'un même milieu ont nécessairement beaucoup de termes en commun. Les ressemblances entre les évangiles synoptiques et notre Épître s'expliquent de la façon la plus naturelle par le fait que les divers auteurs ont puisé à une tradition commune. Quant à la relation de l'Épître de Jacques avec I Pierre, il est *a priori* vraisemblable que la dépendance doit être attribuée à cette dernière, dénuée d'originalité, pâle pastiche de la théologie paulinienne, et bien moins conforme à la tradition évangélique que l'œuvre attribuée à Jacques. M. Spitta, dans une de ces études de détail où il excelle, a fort bien montré l'antériorité de cette dernière et l'indépendance de sa rédaction à l'égard des autres écrits de la littérature chrétienne primitive. Il n'y a vraiment aucune raison sérieuse d'affirmer qu'ils ont servi de modèle au rédacteur de notre Épître. Il y a, au contraire, un argument d'ordre psychologique en faveur de l'ancienneté de cet écrit ; c'est sa simplicité même, son caractère purement moral, étranger à toute spéculation. La religion, la conception religieuse et morale de la vie, qui y sont exprimées, ne sont pas encore affectées par l'hellénisme ni par le judéo-alexandrinisme. Que l'on nous montre à partir de la fin du 1er siècle, à partir du moment où le gnosticisme s'est emparé de la pensée chrétienne, un exemple de cette expression primitive de la vie chrétienne, qui ne soit pas, comme la *Didachê* ou comme les évangiles synoptiques, une simple consignation par écrit d'enseignements traditionnels. La seule manière dont on puisse maintenir la rédaction tardive de notre Épître, pour expliquer la difficulté qu'elle eut à se faire agréer dans le Canon, ce serait justement de la considérer comme une simple rédaction d'enseignements traditionnels beaucoup plus anciens, un recueil de préceptes et de courtes homélies à conserver; la qualification d'*Épître*, en effet, ne lui convient en aucune façon ; jamais ce n'a été une lettre ; c'est un traité ou plutôt une collection de petits traités à méditer et à développer pour l'instruction et l'édification des lecteurs et des auditeurs. Mais alors, si le fond est ancien, on ne voit plus guère l'intérêt qu'il peut y avoir à stipuler la rédaction tardive, d'autant que les quelques indications relatives à l'activité des presbytres, se

Digitized by Google

rapportent à une organisation ecclésiastique encore rudimentaire.

J'apprécie donc beaucoup toutes les preuves accumulées par M. Spitta et M. Massebieau en faveur de l'étroite parenté de l'Épître avec le judaïsme libéral contemporain des origines du christianisme. Mais en résulte-t-il que ce soit originellement un écrit juif qui aurait simplement été annexé à la littérature chrétienne? Voilà ce que je conteste absolument. D'abord il me paraît téméraire de supprimer sans plus de façons le nom de Jésus-Christ dans les deux passages (I, 1 et II, 1) où il figure; passe encore pour la salutation qui ne fait pas corps avec la suite; mais au chapitre II il ne suffit pas de constater que ce nom se présente dans une construction peu correcte, pour se croire autorisé à le rayer sans aucune justification des manuscrits. Ensuite M. Spitta élimine tout simplement le passage v. 6 et suiv., en déclarant, p. 136, que « le juste » mis à mort sans résistance et dont la mort sera vengée prochainement au grand jour du jugement, ne se rapporte pas à Christ, de même que « le juge qui est devant la porte » (v. 9) et « la parousie du Seigneur » (v. 7) ne se rapportent pas à lui (p. 138 et 137). Voilà une façon trop commode d'arranger les choses. Cette interprétation n'est pas impossible ; mais l'interprétation au sens chrétien est au moins aussi naturelle. Pourquoi la rejeter d'emblée? Enfin l'étroite parenté entre la conception religieuse de la vie d'après Jacques et celle que nous présentent les évangiles synoptiques, notamment dans la première partie de l'histoire évangélique, ce que l'on peut appeler l'évangile galiléen, est tellement évidente qu'elle ne peut être sérieusement contestée. M. Spitta la reconnaît en partie (p. 178), mais, dit-il, si l'on était davantage familiarisé avec la littérature juive du temps, on reconnaîtrait que les rapprochements entre Jacques et les synoptiques n'impliquent aucune dépendance réciproque; des deux parts il faut reconnaître le judaïsme libéral. Le fait est que l'on pourrait, en appliquant la méthode de M. Spitta, ramener une grande partie des évangiles synoptiques au judaïsme et prétendre qu'il n'y a là rien de spécifiquement chrétien. Que l'évangile galiléen soit le plus beau fruit de ce judaïsme libéral dégagé de la scolastique légaliste et des fantasmagories apocalyptiques, de ce judaïsme dont j'admets volontiers l'existence en Palestine comme pendant au judaïsme libéral hellénistique, je ne fais aucune difficulté de le reconnaître ; mais que de ce chef il faille enlever à Jésus ou à ses premiers disciples galiléens la paternité de l'évangile galiléen, tel que nous le trouvons dans les synoptiques ou dans l'Épître de Jacques, voilà ce qui me paraît tout à fait abusif; car tous ces germes de religion large et généreusement humaine,

Digitized by Google

de piété tout intime et toute joyeuse, que l'on trouve épars dans une partie de la littérature juive, c'est Jésus qui les a réunis et qui leur a donné une puissance de vie nouvelle en les pénétrant de son esprit, de telle sorte que ce n'est plus la même chose tout en étant composé d'éléments en grande partie semblables. Du même sujet dont l'auteur médiocre fait un drame simplement intéressant, le génie fait un chef-d'œuvre dont l'esprit humain se nourrira.

Je repousse donc absolument le principe même du travail de M. Spitta et cela justement parce que j'ai beaucoup fréquenté le judaïsme libéral contemporain des origines du christianisme. L'Épître dite de Jacques est toute pénétrée de la tradition de l'évangile galiléen et alors même que l'on me présentera tous les parallèles imaginables tirés d'Hénoch, des Psaumes de Salomon, du Sirascide ou de tout autre écrit analogue, l'on ne me convaincra pas que ce soit un écrit antérieur à Jésus, parce que l'esprit en est tout autre que celui de ces œuvres proprement juives. Les réformateurs et, à leur suite, un grand nombre de critiques protestants ont méconnu le caractère chrétien de cette Épître, parce qu'ils n'ont vu le christianisme originel qu'à travers la théologie paulinienne; or celle-ci est une spéculation *sur* le Christ; ce n'est pas l'évangile *du* Christ, pas plus que la théologie judéo-alexandrine du IVe évangéliste n'est l'évangile originel de Jésus, quoiqu'elle ait à mon sens conservé plus d'éléments de la tradition authentique que l'enseignement de Paul. Si l'Épître de Jacques a eu tant de peine à prendre place dans le Canon, c'est d'une part parce que son origine apostolique était à juste titre contestée, d'autre part, parce que la simple tradition galiléenne, dénuée de toute spéculation, ne répondait pas aux besoins de la chrétienté hellénique, formée par la théologie judéo-alexandrine et pénétrée d'esprit gnostique.

VI. *Études sur le Pasteur d'Hermas* (II, p. 243 à 437). Cette sixième et dernière étude de M. Spitta se rattache étroitement à la précédente. C'est en examinant les relations entre l'*Épître de Jacques* et le *Pasteur* que l'auteur a été amené à se faire l'opinion très originale et très ingénieuse qu'il s'efforce de justifier dans ce travail de près de deux cents pages. Mis en goût par ses recherches sur le texte du IVe évangile, M. Spitta commence par remanier l'ordre et le groupement des Visions, des Commandements et des Similitudes qui figurent sous le titre commun de *Pastor Hermae*. Ici de nouveau il y a eu des feuilles volantes, des *plagulae* qui ont joué au chassé-croisé pendant que les copistes avaient leurs petites distractions. On trouvera, p. 339 à 341, le tableau des interpo-

Digitized by Google

lations découvertes par M. Spitta, abondantes surtout dans les *Similitudes* VIII et IX. Mais ce qui fait l'intérêt principal de toute cette étude, c'est l'effort tenté par l'auteur, p. 342 et suiv., pour montrer que l'écrit originel, sur lequel l'interpolateur a travaillé, était une œuvre juive. La démonstration relève du même paralogisme que dans l'étude précédente sur l'Épître de Jacques : de ce que les images employées par l'auteur chrétien se retrouvent pour une bonne part dans la littérature juive antérieure, on conclut qu'il y avait une œuvre originelle juive, toute rédigée, qui a été christianisée par un interpolateur appartenant à l'Église du Christ. Est-il donc si difficile d'admettre que des chrétiens de la première moitié du IIe siècle, nourris de littérature juive — puisque de l'aveu unanime les chrétiens lisaient surtout les écrits sacrés ou les livres religieux juifs — aient employé constamment dans leurs propres écrits les images, les termes et parfois même les notions religieuses ou morales que des lectures constantes leur imprimaient dans l'esprit, au point que ces expressions devenaient pour eux la forme naturelle et spontanée de leur propre pensée? On pourrait soutenir avec autant de vraisemblance que les écrits de certains lettrés raffinés de la Renaissance sont des œuvres de l'antiquité classique, interpolées au XVe ou au XVIe siècle; il suffirait pour cela d'éliminer comme interpolations tout ce qui ne cadre pas avec cette hypothèse. Il ne serait sans doute pas bien compliqué de montrer que ces écrits se tiennent mieux, paraissent plus logiques et mieux composés après ces éliminations qu'avant.

Méconnaître le caractère chrétien de ce recueil tout entier consacré aux questions disciplinaires, dont la chrétienté romaine s'est de tout temps préoccupée beaucoup plus que des spéculations métaphysiques, c'est un tour de force où l'ingéniosité d'un critique subtil peut se déployer à l'aise, mais c'est une tentative condamnée d'avance. Le seul avantage que l'on puisse retirer de l'essai de M. Spitta, c'est de se rendre mieux compte à quel point le christianisme non théologique, non alexandrin ni hellénistique, se rattache intimement à la conception du monde et à la piété du judaïsme populaire antérieur dans les milieux où la foi juive s'était maintenue indépendante à l'égard du légalisme rabbinique. Cette constatation n'est pas nouvelle; peut-être n'est-il pas mauvais cependant de la renforcer à une époque où la réaction contre le rôle trop prolongé attribué par Baur et l'école de Tubingue à un judéo-christianisme trop exclusivement légaliste, risque de faire oublier la persistance de ce courant que l'on peut appeler celui de la « piété juive », par opposition à la « piété hellénistique ou gnostique ».

Digitized by Google

Les deux volumes que nous venons de discuter témoignent, comme on a pu s'en assurer, d'une critique très originale, je dirais volontiers, trop originale. Ce que le compte rendu ne peut pas rendre, c'est l'érudition très étendue de l'auteur, la vivacité et l'agrément de l'argumentation, la quantité d'observations de détail ingénieuses qui, même lorsqu'elles sont inadmissibles, suggèrent néanmoins très souvent des réflexions utiles. Combien seulement il est fâcheux que tant d'ingéniosité soit consacrée à souffler des bulles de savon et que, dans son ardeur à poursuivre des chimères, l'auteur à chaque instant ne voie pas les réalités toutes simples et toutes vulgaires qui sont à ses pieds !

Jean Réville.

Dr Robinet. — **Le mouvement religieux à Paris pendant la Révolution** (1789-1801). Tome I, *la Révolution dans l'Église* (*juillet* 1789 *à septembre* 1791). Paris, 1896, in-8° de 574 pages.

L'ouvrage dont M. le docteur Robinet vient de nous donner le premier volume fait partie de la *Collection des documents relatifs à l'histoire de Paris pendant la Révolution française*, publiée sous le patronage du conseil municipal. Or, il faut avoir le courage de le dire tout de suite : le contenu de ce premier volume ne correspond à ce que pouvaient nous faire attendre ni le titre général de la collection, ni celui de l'ouvrage lui-même. La personnalité de M. le docteur Robinet doit rester en dehors de la critique que son livre soulève : nul, adversaire ou ami, ne peut refuser le témoignage de son respect à un homme qui a consacré sa vie entière et toute son énergie à la défense désintéressée de ce qu'il croit être la vérité. M. le docteur Robinet est, on le sait, le disciple passionné d'Auguste Comte, et non pas seulement de l'auteur de la *Philosophie positive*, mais de celui de la *Politique positive*, du grand prêtre de la religion de l'Humanité. De cette religion, M. le docteur Robinet s'est fait l'apôtre, et encore une fois, il n'y a dans cette attitude si sincère et si constante, rien que de parfaitement honorable.

Mais, justement parce qu'il est le représentant le plus convaincu d'une religion qui n'est pas encore sortie de la période militante, n'y avait-il pas quelque danger à lui confier, dans cette collection de documents, l'histoire du mouvement religieux à Paris pendant la révolution? M. le docteur Robinet ne pouvait pas ne pas être tenté d'étudier l'histoire reli-

Digitized by Google

gieuse de la période révolutionnaire en fonction, pour ainsi dire, de la théorie qui devait être formulée plus tard par Auguste Comte et que ses disciples regardent comme l'expression définitive de la vérité elle-même. Et, de fait, à cette tentation il n'a pas résisté.

Ce péril en entraînait un autre; ceux qui se laissent séduire par le désir de tirer de l'histoire une démonstration philosophique et de portée générale n'ont pas coutume de se renfermer volontiers dans les bornes étroites ou d'une petite période ou d'une localité définie. Or, je n'oserais pas dire que nous nous écartions très souvent de la révolution française, et particulièrement de la période qui va de juillet 1789 à septembre 1791, dans ce livre, où il est encore question de Pline l'Ancien, dont on nous traduit tout au long la déclamation — si peu connue! — sur la faiblesse de l'homme à sa naissance (pages 9-10), de M. Camille Doucet et des sentiments « rétrogrades » de l'Académie française en 1894, de Richard Wagner et de sa comédie *Une capitulation*. Mais assurément on nous y entretient plus souvent de la France en général que de Paris en particulier. Qui croirait, pour ne citer ici qu'un exemple, que, dans ce livre qui devrait être un recueil de documents, et de documents relatifs à l'histoire de Paris, nous trouvons le récit détaillé de la célébration de la fête de la fédération à Strasbourg, ce récit étant emprunté d'ailleurs tout entier à un ouvrage de M. Singuerlet, paru en 1881, *L'Alsace française : Strasbourg pendant la Révolution?*

Aussi bien une analyse rapide de l'ouvrage suffira-t-elle pour faire juger de ses imperfections essentielles. Il s'ouvre par une introduction de plus de cent pages qui traite des « préparations » successives et de l'avènement de la religion positive. Tout entière inspirée des théories historiques et philosophiques d'Auguste Comte, cette introduction pourrait à la rigueur, quoique exclusivement systématique, précéder une histoire générale des doctrines religieuses à l'époque de la révolution; mais comment contribuerait-elle à nous faire comprendre et juger par avance les manisfestations locales ou les faits d'administration par lesquels se sont traduits les sentiments religieux ou anti-religieux des Parisiens et de leurs représentants pendant la période révolutionnaire? Or c'est bien là ou ce devait être là le vrai, l'unique sujet de l'ouvrage.

Que si nous en venons maintenant à cet ouvrage lui-même, nous ne pouvons nous empêcher, avant tout examen, d'être surpris du titre particulier de ce tome I : *La Révolution dans l'Église*. Ne trouverons-nous donc là encore qu'une espèce de seconde introduction, sous forme d'his-

Digitized by Google

toire générale, à l'histoire particulière du mouvement religieux à Paris?

Tel est bien, en effet, le contenu presque total de ce gros volume. Il est partagé en cinq chapitres : *Suppression de la dîme*; — *Aliénation des biens du clergé*; — *La constitution civile du clergé*; — *Le schisme*; — *Les fêtes publiques pendant l'Assemblée constituante* : si on laisse de côté ce dernier chapitre, qui contient d'ailleurs beaucoup d'autres choses que ce que le sujet comportait, l'auteur semble ne rien faire que reprendre — pour le traiter on le conçoit dans un sentiment tout différent — le sujet de la première partie du grand ouvrage de M. Sciout : *Histoire de la constitution civile du clergé*. A l'exception des sections 4, 5 et 6 du chapitre IV sur la prestation du serment du clergé de Paris, l'élection du clergé constitutionnel à Paris et les désordres auxquels donna lieu, dans la même ville, la résistance d'un grand nombre d'ecclésiastiques et de fidèles à la constitution civile[1], l'ouvrage tout entier a l'air d'être consacré à l'histoire, non de Paris, mais de la France elle-même.

Encore cette histoire telle quelle, qui devrait être *documentaire*, suivant les promesses du titre de la collection, est-elle traitée avec bien de l'inexpérience et de la gaucherie dans le choix, la mention et l'usage des documents. On nous parle par exemple de la rareté de tel d'entre eux, et l'on ne juge pas même à propos de nous dire en note dans quel dépôt public, sous quelle cote nous pouvons nous le faire communiquer (voir page 122, note 3); un autre document « rarissime » se trouve « dans la revue *La révolution française* », nous dit-on (page 128, note 1) sans autre indication. — Quelquefois aussi l'auteur en citant une ou plusieurs pièces instructives nous laisse entendre qu'il en existe d'autres (pages 122 et 260) : on voudrait en voir dans son livre au moins l'indication précise, et l'on souhaiterait même une discussion, aussi brève que possible, mais décisive, qui nous renseignât sur les motifs que l'auteur a pu avoir de retenir celles-ci et de négliger celles-là. — Autre distinction dont le principe reste également mystérieux ; aux pages 122 et 128, M. Robinet nous avertit qu'il ne cite pas certains documents importants, parce qu'ils ont été insérés dans l'ouvrage de M. Chassin, *Les élections et les cahiers de Paris*, publié antérieurement dans la Collection du conseil municipal. M. Robinet a tout à fait raison : il y au-

1) On signalerait dans cette partie même du livre, plus d'un hors-d'œuvre et plus d'un récit tout à fait étranger à l'histoire de Paris.

Digitized by Google

rait là un double emploi parfaitement superflu ; — mais, dès lors, à quoi bon reproduire en partie, pour tout ce qui regarde les élections du clergé constitutionnel à Paris, le travail de M. Étienne Charavay sur les *Assemblées électorales de Paris*, publié dans la même collection?

Au reste, l'inexpérience de l'auteur en matière d'histoire, non pas, sans doute, d'histoire oratoire et à tendances politiques et philosophiques, mais d'histoire documentaire, se traduit par une sorte de pudeur et de réserve vraiment singulière chez un historien sérieux : « Peut-être aurons-nous abusé de la patience du lecteur, dit-il (p. 219), par des citations spéciales et techniques aussi nombreuses ; mais, en l'espèce, et pour des faits aussi considérables, aussi graves, tellement débattus, il nous a paru qu'il ne fallait rien négliger pour faire la lumière. » — Que M. Robinet se rassure : si le lecteur avide, non de théories générales, mais de faits nombreux, précis et éprouvés, est tenté d'adresser un reproche à son ouvrage, ce ne sera pas précisément celui qu'il a l'air d'appréhender le plus.

Faut-il ajouter d'ailleurs que le manque d'habitudes et de traditions scientifiques dont nous parlons se trahit jusque dans le style de M. le docteur Robinet? « Louis XI *lâchant* son directeur ordinaire » (p. 469), une pièce apocryphe qui constitue « une des *fumisteries* politiques les plus fines et les mieux trouvées » (p. 503), un historien moderne « qui fait tomber sur le *leader* de la Constituante (Mirabeau) une *envoyée* d'accusations et de flétrissures » (p. 367), ce sont là évidemment des expressions qui, sans rappeler le pittoresque d'un Michelet, contrastent avec l'austérité d'un Fustel de Coulanges.

Après tout cela, contesterons-nous à M. le docteur Robinet la justesse du sentiment qui semble animer tout ce premier volume, le bien-fondé du jugement qu'il porte contre l'Église constitutionnelle? Il y voit une sorte de compromis sans franchise et sans largeur, incapable de satisfaire ni les serviteurs respectueux de la tradition ni les amis de la liberté : nous n'y contredirons pas. Nous lui ferons seulement remarquer que les objections criantes que soulevait dès l'abord l'application de la constitution civile ont été aperçues et présentées publiquement dès 1790 par tous les adversaires de cette constitution et notamment par les « évêques députés à l'Assemblée nationale » dans leur *Exposition des principes sur la constitution du clergé*[1], et qu'ainsi, point n'est besoin

1) Voir *Collection ecclésiastique* de Barruel (Paris, 1791, in-8°, tome I, pages 187-188.

Digitized by Google

de signaler l'auteur anonyme d'une brochure peu connue — et fort intéressante d'ailleurs — comme l'homme attendu, l' « esprit clairvoyant » qui, « enfin », a su marquer d'un trait net les erreurs inacceptables de la constitution (p. 433).

En résumé, ce premier volume de M. le docteur Robinet serait à resserrer, à alléger de toutes les superfluités qui l'encombrent, disons mieux, à remanier complètement d'après un plan vraiment scientifique. Souhaitons que, débarrassé du moins des généralités et éclairé sans doute par les critiques que ce volume aura soulevées, l'auteur, dans les suivants, s'attache uniquement et complètement à la tâche dont le titre de sa publication indique l'étendue et les limites : qu'il nous mette sous les yeux, après les avoir assemblés suivant une méthode rigoureuse et claire, et illustrés, s'il est nécessaire, par une discussion précise, les *documents* qui peuvent nous instruire sur ce que fut, *à Paris*, *le mouvement religieux* de septembre 1791 à la fin de la Révolution.

Albert CAHEN.

Digitized by Google

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

F. Christol. — **Au Sud de l'Afrique**. Paris, Berger-Levrault, 1897. 1 vol. in-18, XLI-308 pages avec 150 dessins et croquis de l'auteur.

M. Christol, qui est, depuis quatorze ans, missionnaire dans le Lessouto, a esquissé, dans ce court volume, élégamment édité par la maison Berger-Levrault, un intéressant tableau de la vie des ba-Souto et de leurs mœurs; il a montré surtout comment elles se modifient et se transforment graduellement sous la double action du christianisme et de la civilisation matérielle importée d'Europe. M. Christol, qui avant de prêcher l'Évangile, a été élève de l'École des Beaux-Arts, puis professeur de dessin, s'est tout particulièrement attaché à recueillir des documents qui permettent de se faire une idée précise des aptitudes artistiques et de l'habileté technique des indigènes : objets usuels curieusement ornés, jouets d'enfants, vases adroitement décorés, copies fidèles d'ustensiles européens, tout un ensemble de menues choses où s'incarne et se matérialise la vie même d'un peuple, reproduit par son exact et fin crayon, donne à son livre un piquant et durable intérêt. Sans doute, les ba-Souto, comme la plupart des Bantu, demeurent fort en arrière, en ce qui concerne les arts du dessin, de ces énigmatiques Boschimans dont les curieuses peintures décorent les cavernes de l'Afrique australe. Ils n'ont ni la même vigueur de dessin, ni la même originalité, ni le même sens de la vie et du mouvement, mais ils savent dessiner et ils interprètent exactement ce qu'ils voient. Le livre de M. Christol contient au reste bon nombre de ces peintures boschimanes et aussi les croquis de nombre d'objets intéressants recueillis chez les ba-Rotsé du Zambèze : il sera utile à consulter pour tous ceux que leurs études amènent à s'ocuper des formes primitives de l'art, si étroitement reliées d'ailleurs aux formes primitives de la religion. M. R. Allier a d'ailleurs mis en claire lumière, dans la vivante Introduction dont il l'a fait précéder, l'intérêt que présente à ce point de vue l'ouvrage de M. Christol. Mais l'historien des religions peut lui aussi trouver à glaner plus d'un précieux renseignement dans ce volume qui n'a pas été écrit spécialement pour lui. Sans parler du rapide aperçu que M. Christol nous donne du développement des missions françaises dans l'Afrique australe, il convient de relever ici des indications sur les croyances relatives à la sorcellerie et aux maléfices (p. 53-4), sur les faiseurs de pluie, la médecine magique, les amulettes (p.63 et seq.), sur les superstitions qui empêchent les indigènes de laisser reproduire les traits de leur visage (p. 69-70) sur les tabous de la puberté (p. 83-84), les ordalies (p. 269), etc.

Digitized by Google

Ces renseignements, M. Christol les donne chemin faisant et sans paraître y attacher grande importance, il ne semble pas avoir de la littérature spéciale une connaissance bien approfondie, et son aimable livre est dénué de toute prétention scientifique et quelque peu aussi, il le faut dire, d'esprit scientifique; mais cela même confère aux faits qu'il rapporte un caractère plus parfait de certitude et de réalité naïve : c'est avec des informations moins riches, dans le domaine du moins de la vie religieuse, un livre analogue à ceux des missionnaires jésuites et des coureurs des bois du Canada. Et en dépit du ton apologétique dont l'auteur ne se départ jamais, on peut avoir pleine confiance dans l'exactitude du tableau qu'il nous fait de cette petite société à demi-civilisée, à demi-sauvage, qui grandit lentement au milieu des vastes plaines du sud de l'Afrique.

L. Marillier.

E. Le Blant. — **750 Inscriptions de pierres gravées, inédites ou peu connues.** Extrait des *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXVI, 1re partie, Paris, Imprimerie Nationale, 1897, in-4°, 210 pages et 2 planches.

Le Musée Guimet, tout en ouvrant largement ses portes aux monuments des religions de l'Extrême-Orient, fait également bon accueil à la mythologie grecque. Voici, par exemple, dans ce musée, un jaspe noir qui représente Psyché armée d'une torche et s'avançant vers l'Amour, lié à une colonne que surmonte un griffon. Au-dessus est écrit le mot Δ(Ι)ΚΑΙΩϹ, « c'est justice ». Pour en comprendre le sens, il faut se souvenir que l'on chargeait le fils de Vénus de méfaits sans nombre, et l'on trouve l'image de Psyché triomphante, se vengeant de son bourreau et torturant l'Amour à son tour.

Ces explications nous sont heureusement fournies par M. Le Blant, qui a fait place à ce petit monument dans la 2e série de ses inscriptions, au n° 166 (pl. I, même n°). Voici quelles sont les divisions méthodiques adoptées par l'auteur du mémoire examiné ici :

1. Salutations, souhaits, mentions d'un présent;
2. Devises affectueuses ou galantes (comme, par exemple, la mention précitée);
3. Anneaux de fiancés ou d'époux (différant des précédentes);
4. Formules d'adoration et Amulettes;
5. Inscriptions diverses (mythologie, noms historiques, etc.);
6. Inscriptions chrétiennes (reconnues telles par les symboles et saluts);
7. Noms propres latins, ou en lettres latines;
8. Noms propres grecs, ou en lettres grecques.

Ne pouvant examiner ici toutes ces divisions, bornons-nous à examiner les

Digitized by Google

pierres dites gnostiques de la 4e division ou amulettes, nos 231-258 (pages 90-105).

Laissons de côté les talismans vagues, ayant la vertu de préserver « de tout mauvais démon » ἀπὸ παντὸς κακοῦ δαίμονος, aux termes de l'un d'eux, ainsi que ceux contenant des mots à répétition étrange, d'une obscurité voulue, dont le pouvoir magique est d'autant plus élevé que les légendes sont plus mystérieuses. Voyons seulement les pièces portant des noms bibliques.

Au no 220, Salomon est représenté sur des amulettes dont on se munissait pour se préserver de la fièvre. — No 236 : CAMOYEΛ (Samuel), à ne pas confondre avec *Samael*, dont il va être question de suite. Ce nom rappelle plutôt le terme שמועאל, *Ṣmoa' El*, « écoute Dieu », ou « perception divine », nom d'ange fort rarement cité[1], à peine visé en acrostiche dans le nom de la voyelle, שרק, selon le livre de Kabbale d'Eléazar Perls Altschüler, *Qnéh Binah* (f. 34 *a*). — No 239 : CEMECEIΛAMΨ. Quelque bizarre que paraisse cet assemblage de lettres, il n'est pas (comme trop souvent) dépourvu de sens. Abstraction faite de la dernière lettre ajoutée par caprice, on retrouve notre terme bien des fois, écrit sur papyrus et gravé sur monument. Il est écrit Σεμεσιλαμ au papyrus XLVII du British Museum, lignes 356 et 380; au papyrus de la Bibliothèque nationale, l. 591 et 1805; autour d'un Harpocrate du musée Chifflet, selon Gori, *Thesaurus Gemmarum*, II, p. 261, no 67. Au papyrus de Londres CXXI, l. 7120, il est écrit Σεμεσειλαμι. Le sens de ce mot composé n'est pas douteux : il équivaut à l'hébreu שמי שלום qui signifie « cieux de paix » ou « nom (divin) de paix », ou encore « mon nom est un salut ». — Puis, no 243 : Αδωνη Αβρασας; no 244 : Αδωνη Μιχαηλ; no 245 : Γαβριελ Σουριελ Σαβαωθ; no 246 : Σαβαωθ Αδαμ Αβραμ; no 322 : Emmanuel; enfin, no 253 : Samel. Ce nom, en dépit de sa désinence *El* (Dieu), est une des désignations de Satan, dont il s'agit de détourner la funeste influence, en inscrivant son nom sur un talisman.

Pour démasquer les démons, il est de tradition d'écrire leurs noms, de les désigner et même de les appeler, pour les faire fuir. Nous devons aux lecteurs ces considérations sur l'origine et l'étymologie de certains termes, pour faire ressortir la valeur du mémoire de M. Le Blant, en vue de l'histoire du gnosticisme.

Personnellement, qu'il nous soit permis d'insister sur le dernier nom et de saisir l'occasion pour revenir sur ce que nous avons dit ailleurs[2] au sujet du nom de *Samael*. Comme l'a démontré un critique[3], d'abord, bien que l'on ne puisse affirmer l'identification de ce nom avec celui de l'ange rebelle Semiel ou Samiel, ou Sammaneh du livre d'Enoch, c'est bien lui qui figure dans la partie juive de l'*Ascension d'Isaïe* : là, Samael joue le rôle de Satan. Ensuite, que signifie ce mot? Les anciens l'ont traduit : « poison de Dieu », ou mieux : potion. Mais qui sait si ce nom n'est pas venu des Alexandrins aux Juifs de Pa-

1) On le trouve expliqué au ms. hébreu no 1380 de la Bibl. Nat., fol. 144*a*.
2) *Vocabulaire de l'angélologie*, p. 199.
3) *Revue des études juives*, t. XXXIV, 1897, p. 157.

Digitized by Google

lestine, et si le ס n'est pas mis pour un ש? En ce cas, ce pourrait être שמהאל, « Schamael », et le sens de « dévastation » contenu dans ce mot aurait fait de Sammael le synonyme de Satan.

On voit, en thèse générale, combien le mysticisme ancien est éclairé par le nouveau livre de M. Le Blant. En feuilletant ce volume, que de choses nous apprenons en histoire, en philologie, comme traits de mœurs! Sans compter qu'il nous enseigne à nous prémunir contre les supercheries, il indique ce qu'étaient, en principe, les anneaux et les pierres gravées : c'étaient des sceaux. Plus tard, ils devinrent une parure. Mais, dans l'intervalle de temps, ces bijoux antiques avaient été destinés aux buts les plus variés. C'est donc un véritable manuel d'archéologie que nous donne M. Le Blant, pour les cinq ou six premiers siècles de l'ère chrétienne.

Moïse Schwab.

Margaret Dunlop Gibson. — **Apocrypha Sinaitica.** Anaphora Pilati; Recognitions of Clement; Martyrdom of Clement; The Preaching of Peter; Martyrdom of James son of Alpheus; Preaching of Simon son of Cleophas; Maryrdom of Simon son of Cleophas, edited and translated into english. — 1896, in-8°. Texte, pp. 14-69; traduction, pp. xx-66.

Cette publication forme le 5e fascicule de la collection intitulée *Studia Sinaitica.*

Les nombreux et continuels travaux des érudits sur les documents relatifs à l'origine et à l'histoire des premiers siècles du christianisme sont loin d'avoir éclairci toutes les questions soulevées par l'examen des textes historiques ou légendaires de la littérature chrétienne primitive parvenus jusqu'à nous. La comparaison des différentes versions de ces documents est assurément un des moyens critiques les plus efficaces pour arriver à se faire une juste idée sur leur origine ou leur état originel. C'est pour cela qu'on accueillera avec plaisir la publication de Mme Gibson, bien que les documents les plus importants renfermés dans le cinquième fascicule des *Studia* (l'*Anaphora Pilati* et les *Recognitiones Clementis*) fussent déjà connus par de nombreuses éditions en diverses langues.

L'*Anaphora Pilati* et la *Paradosis Pilati* qui lui fait suite sont imprimées trois fois dans ce volume : une fois en syriaque, d'après le ms. 82 du Sinaï (du xiiie siècle) transcrit par M. Rendel-Harris, et deux fois en arabe d'après les ms. 445 et 508 du même couvent transcrits par Mme Gibson. Le ms. 445 est daté de l'an 799 de notre ère ; il est par conséquent de plusieurs centaines d'années antérieur aux ms. grecs contenant le même ouvrage, lesquels ne datent que du xiie ou du xiiie siècle. Dans la seconde partie du volume la

Digitized by Google

traduction est donnée d'après le syriaque avec des fragments de traduction des textes arabes ajoutés en note.

Les *Recognitiones Clementis*, dont la traduction syriaque, éditée par Lagarde, se trouve dans le célèbre manuscrit du Bristish Museum daté de l'an 411, sont ici publiées en arabe (et entièrement traduites) deux fois : d'après le ms. 508 du Sinaï et d'après le ms. du British Museum, Add. 9965. Ce dernier est daté de l'an 1569 de l'ère chrétienne. Le texte est assez différent dans les deux manuscrits; mais dans l'un comme dans l'autre ce n'est qu'un court abrégé, comparativement à la version latine de Rufin faite sur le grec.

Le même manuscrit de Londres (Add. 9965) a fourni le texte légendaire du *Martyre de saint Clément*. — La *Prédication de Pierre* (tirée du ms. ar. 445 du Sinaï), le *Martyre de Jacques, fils d'Alphée*, la *Prédication* et le *Martyre de Simon, fils de Cléophas* (tirés du ms. ar. 539 du Sinaï) sont des compositions tardives dues à l'imagination de quelque moine qui a développé à sa façon des thèmes fortement altérés par la légende déjà longtemps auparavant.

J.-B. Chabot.

N. Bonwetsch. — **Die altslavische Uebersetzung der Schrift Hippolyts « Vom Antichristen »**. Göttingen, Dieterich, 1895; in-4, 43 p.

M. Bonwetsch a eu la bonne idée de faire tirer à part la traduction allemande de la vieille version slave du traité de saint Hippolyte sur l'Antichrist, qu'il a présentée et communiquée à l'Académie R. des sciences de Göttingen (Cfr. t. XL des « Abhandlungen »). Le traité d'Hippolyte était déjà connu par deux manuscrits grecs étroitement apparentés, auxquels M. Achelis en a ajouté un troisième. La vieille version slave sera néanmoins utile pour l'établissement du texte, parce qu'elle procède d'un original grec très recommandable ; il en existe plusieurs manuscrits que M. B. décrit dans une courte introduction. Le plus ancien, appartenant au couvent de Cudov, date du XIIe ou XIIIe siècle ; c'est donc un des plus anciens manuscrits slaves.

La traduction allemande permettra à tous ceux qui ne lisent pas le vieux slave de comparer le texte représenté par ces documents avec celui des manuscrits grecs. Une nouvelle édition des œuvres d'Hippolyte est en cours dans le nouveau *Corpus* des PP. grecs publié sous la direction de l'Académie des Sciences de Berlin. Le premier volume qui a paru récemment contient justement une partie des œuvres de saint Hippolyte, éditées par MM. Bonwetsch et Achelis, savoir en premier lieu son « Commentaire sur Daniel ». Or l'un des manuscrits slaves décrits par M. B. dans le mémoire que nous signalons ici, contient outre le texte du traité sur l'Antichrist, celui du « Commentaire sur Daniel ».

Quant au traité lui-même, c'est une description de l'Antichrist, représenté

Digitized by Google

comme une caricature du Christ, et une explication des prophéties eschatologiques de Daniel, dénuée de toute espèce de valeur exégétique, mais caractéristique des dispositions du plus savant chrétien de l'Occident à l'égard de l'empire romain dans la première moitié du IIIe siècle.

J. R.

J. Fuehrer. — **Eine wichtige Grabstaette der Katakombe von S. Giovanni bei Syrakus**. Munich, Lindauer, in-8 de 11 p.

M. Führer, professeur de gymnase à Munich, se propose de publier un ouvrage d'ensemble sur les Catacombes syracusaines (nécropole de San Giovanni, catacombe de la Vigna Cassia et de l'ancien couvent de Maria di Gesù) et une série de monographies sur les nombreuses sépultures souterraines de la Sicile orientale. La brochure que nous signalons ici a pour objet un arcosolium particulièrement remarquable de la nécropole de Saint-Jean, déjà étudié par M. Orsi dans la *Römische Quartalschrift* (t. X, p. 57, 1896). Comme M. Führer croit pouvoir restituer plus complètement la grande épitaphe dont une partie seulement a été conservée, il a voulu dès à présent prendre date pour sa reconstitution. Il s'agirait du tombeau d'une jeune vierge chrétienne, Adeodata ou Deodata, qui se serait distinguée par son ardeur à répandre le christianisme, dans la première moitié du Ve siècle, et à qui son frère aurait élevé ce monument funéraire. Pour juger de la valeur de cette restitution il faudrait pouvoir contrôler l'original. Les données intéressantes de l'épitaphe — le nom, l'œuvre méritoire, etc. — ne sont obtenues, en effet, que par des combinaisons hypothétiques. Nous espérons que l'ouvrage d'ensemble promis par M. Führer nous apportera des renseignements complets sur ces intéressantes catacombes siciliennes encore bien insuffisamment étudiées.

J. R.

Des institutions et des mœurs du paganisme scandinave. — L'Islande avant le christianisme d'après le Gragas et les Sagas, par A. Geffroy, membre de l'Institut. Paris, E. Leroux, 1897, in-18, II-201 p.

La première partie de ce titre beaucoup trop général indique que, dans l'intention de l'auteur, la présente étude sur les deux principales sources de nos notions, relativement à l'ancien droit islandais, devait être suivie de plusieurs autres. Il se proposait, en effet, de traiter de la pénalité (sur laquelle il n'a laissé qu'un fragment posthume, inséré ici en appendice), de la condition de la femme et de la famille en Islande. Mais si les Français qui s'occupent des pays scandinaves sont peu nombreux, plus rares encore sont les érudits qui trouvent, ici ou ailleurs, assez d'encouragements pour persévérer dans une

Digitized by Google

tâche difficile. Ils en sont détournés par l'indifférence du public et même des corps savants, qui admettent bien dans leur sein des hommes comme Ampère, Marmier et Geffroy lui-même, mais qui ne les reçoivent pas à titre de scandinavisants. C'est qu'en effet, après avoir débuté par des travaux sur le Nord, ces trois écrivains ont bientôt cherché d'autre emploi de leurs talents, ne trouvant pas d'écho dans leur patrie; d'autre part, étant en concurrence avec des savants danois, norvégiens, suédois, qui sont mieux à même de faire connaître leur propre pays, ils ont passé à d'autres exercices, s'ils n'ont pas voulu se contenter du rôle de simples vulgarisateurs, comme le devint X. Marmier et comme le fut toujours L. Léouzon Le Duc. Unissant le goût à l'érudition, M. Geffroy avait tout ce qu'il faut pour faire autre chose qu'un débutant dans les études norraines; mais, après avoir donné celle-ci, il s'arrêta sans remplir le programme qu'il s'était tracé. Si l'on peut le regretter, on n'oserait lui faire un grief de n'avoir exposé qu'une minime partie des *Institutions et des mœurs du paganisme scandinave*.

Il s'est surtout attaché à la procédure, telle qu'elle est codifiée dans le *Grâgâs* et mise en action dans la *Saga de Nîdl*. Les épisodes de celle-ci qu'il analyse sont caractéristiques et intéressants. Les explications qu'il donne sont, pour la plupart, tirées des commentaires qui accompagnent les éditions de ces deux ouvrages, et du grand travail d'Arnesen et J. Erichsen sur la procédure islandaise (Copenhague, 1762, in-4°). Sur nombre de points, il y a des dissertations plus récentes et, si l'auteur ou son éditeur anonyme avaient mis à jour le présent ouvrage, ils auraient pu s'appuyer sur des mémoires approfondis de l'islandais V. Finsen (1851, 1873, 1888), du célèbre juriste allemand K. Maurer et du suédois A. Kempe (1885). La transcription danoise des noms propres, qu'emploie M. Geffroy concurremment avec les formes islandaises originales, dénote d'ailleurs qu'il travaillait surtout d'après des traductions et des ouvrages de seconde main. C'est ce qui explique le manque d'uniformité dans l'orthographe des mots islandais, mais non les trop nombreuses fautes d'impression.

Ne nous arrêtons pas à ces vétilles et disons plutôt que ce livre, extrait des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* (1864, t. VI, 1re série, 2e partie), rendra service à ceux de nos compatriotes qui ne lisent ni l'islandais, ni le danois, ni l'allemand, langues dans lesquelles le sujet a été traité avec beaucoup plus d'ampleur et de profondeur. Il ne fait qu'effleurer les questions religieuses et les lecteurs de la *Revue* n'y trouveront guère, en ce qui concerne leur spécialité, que quelques détails sur les prêtres-magistrats, les temples, le culte, le serment. Il n'y est pas dit un mot des chrétiens d'origine celto-scandinave qui contribuèrent à coloniser l'Islande et qui, ayant conservé jusque vers la fin du paganisme des réminiscences de la foi de leurs ancêtres, exercèrent quelque influence sur les institutions, la littérature et même la mythologie norraines, comme le soutient le savant norvégien Sophus Bugge.

E. Beauvois.

Digitized by Google

ROELOF VORENKAMP. — **Het Agnosticisme van Herbert Spencer.** Thèse présentée à l'Université de Groningue pour obtenir le grade de docteur en théologie, 1896.

Malgré le caractère spéculatif du sujet qu'elle traite, nous attirons volontiers l'attention de nos lecteurs sur cette thèse qui nous ouvre des aperçus très intéressants sur les nouvelles conceptions que notre époque se fait de la religion. L'auteur nous fait connaître un épisode curieux de la résistance de l'ancien positivisme aux tentatives modernes de l'agnosticisme pour se transformer en religion.

Il s'agit d'une discussion entre H. Spencer et Harrison dont le point de départ fut un article du premier dans le *Nineteenth Century* (janv. 1884), intitulé: *Religion, A Retrospect and Prospect.* Il y reprend l'idée d'un mystère au delà des phénomènes, dans la reconnaissance duquel il a montré naguère (dans ses *Premiers principes*) la réconciliation de la science et de la religion. Il voit dans cet agnosticisme le dernier degré atteint par la conscience religieuse au cours de son développement historique. Du passé il conclut que la religion continuera dans l'avenir à subir une *désanthropomorphisation* constante, favorisée par les progrès de la civilisation, le développement des sentiments supérieurs et de la raison chez l'homme. L'humanité reconnaîtra de plus en plus que la force qui se révèle dans sa conscience n'est qu'une autre forme de la force qui se manifeste au dehors. Grâce à la « increasing capacity for wonder » qui augmente avec la connaissance, l'homme se sentira toujours plus sûrement en face de la force mystérieuse que Spencer appelle « an infinite and eternel Energy from which all things proceed ».

Fred. Harrison attaque cette conception dans un article paru en mars 1884 : *The ghost of Religion.* Il reconnaît que « ce dernier mot de la philosophie agnostique » est irréfutable pour les positivistes, mais alors il ne faut plus parler de religion. Quoi de plus ridicule que d'appeler de ce nom notre ignorance de ce qui dépasse les phénomènes? Cette prétendue religion se résume dans *the Everlasting No.* La formule de son Dieu est X_n. On pourrait tout aussi bien fonder une religion de l'Équateur, par exemple. L'Inconnaissable n'a aucune influence sur la vie humaine, n'excite ni adoration, ni confiance, ni reconnaissance, ni énergie, ne modifie en rien la conduite de la vie. Où est l'*Imitatio Ignoti* où la piété pourra puiser du recueillement et des forces? Pour Harrison le rôle de la religion n'est pas de répondre aux questions que pose l'Univers, mais de gouverner et de réunir les sociétés et les hommes par des convictions et des devoirs communs. L'objet de la religion a toujours été la force qui gouverne la nature, et cette force est l'humanité. La religion de l'avenir sera une religion de réalisme qui gardera les traditions et les fonctions de l'ancienne. Elle abandonnera l'explication de l'Univers pour se contenter de celle de la vie humaine.

Digitized by Google

Dans sa *Retrogressive Religion* (juil. 1884 de la même Revue) Spencer répond qu'il ne voit rien de divin dans l'humanité, non pas même dans les meilleurs de ses bienfaiteurs. La religion de l'Humanité n'est qu'une religion des morts rétrograde. Il faut remonter à la source de la race humaine et de la terre, à la cause inconnue qui n'est pas l'*All-Nothingness*, mais l'*All-Being*, non l'*Everlasting No*, mais l'*Everlasting Yes*.

Après une nouvelle riposte de Harrison (*Agnostic metaphysics*, sept. 1884), Spencer clôt le débat par *Last words about Agnosticism and the religion of Humanity* (nov. 1884). Il y montre fort bien la véritable raison de leurs divergences qui est dans leurs conceptions différentes de l'origine de la religion. Il reprend la *ghost-theory* longuement développée dans les *Principes de sociologie* : les esprits, les doubles, que le sauvage met bientôt en rapport avec ses ancêtres disparus, sont les premiers objets du sentiment religieux et subissent une *dématérialisation* et une *déshumanisation* constante. La forme primitive de la religion est donc l'animisme, dont l'adoration de la nature n'est qu'un développement anormal. Pour Harrison, c'est par le fétichisme au contraire que la religion a commencé : les premières divinités furent, d'après lui, des objets sensibles, nullement conçus comme l'habitation d'un dieu ou d'un esprit. Et il s'appuie, pour la démonstration de sa thèse, sur l'exemple de la Chine, bien à tort, comme M. Vorenkamp le lui fait justement remarquer. Dans sa dernière réponse, Spencer maintient sa théorie en se réclamant d'autorités comme Tylor, Beecham, Waitz, sir Alfred Lyall, d'Alviella.

La dernière partie de l'ouvrage de M. Vorenkamp a un caractère trop purement philosophique pour que nous y insistions ici. Il ne lui semble pas que Spencer ait vraiment réconcilié la science et la religion, ni que son agnosticisme soit une religion. Dans la discussion de la première question il attaque la méthode de Spencer qui consiste à comparer les religions pour éliminer les traits secondaires et reconstruire le phénomène religieux avec les caractères généraux qui restent. N'y a-t-il pas là un cercle vicieux? se demande M. V. Pour pouvoir éliminer ce qui n'est pas religieux, ne faut-il pas d'abord établir ce que c'est que la religion? Les historiens de la religion connaissent, pour l'avoir souvent rencontrée, cette objection très spécieuse en théorie, et savent par expérience combien elle est négligeable sur le terrain pratique de la recherche historique.

G. Dupont.

Dr C. Snouk Hurgronje. — **Eenige Arabische Strijdschriften besproken.** In-8°, Batavia, Albrecht et Co, 1896 (Extrait du t. XXXIX de la *Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en Volkenkunde*).

Les quelques pamphlets arabes dont parle M. Snouk Hurgronje dans son article, doivent leur existence à des querelles envenimées entre quelques auto-

Digitized by Google

rités religieuses de l'Empire turc; ils jettent un jour particulier sur le rôle que jouent certaines personnes de l'entourage du Sultan et sur l'influence néfaste qu'elles exercent sur l'existence des villes saintes de l'Arabie occidentale.

On sait que le Sultan Abd-ul-Hamid a de fortes tendances religieuses; il a toujours protégé les hommes dévoués à la cause de l'Islamisme. Au nombre de ses protégés se trouvent aussi les chefs de certaines écoles mystiques, appelées ṭarîqah et qui jouissent d'une grande popularité dans tout pays mahométan. Il va sans dire que les chefs de ces ordres spirituels ne négligent rien pour acquérir une puissante influence sur le Sultan, le statthalter (khalîf) du prophète, le seigneur de tous les croyants. On comprend aussi aisément que dans cette course aux faveurs, les divers ordres sont les concurrents les uns des autres et qu'ils ne sont rien moins que scrupuleux dans le choix des moyens de se combattre.

Mais faisons d'abord la connaissance de quelques-uns de ces personnages illustres : Cheikh Muhammad Zâfir, autrefois le représentant principal de la tarîqah châḍilite (fondée par le cheikh Abu 'l-Hasan Ali ach-Châḍilî); Sayid Ahmad As'ad, l'un des grands maîtres de l'ordre des Rifâ'î (fondé par Ahmad Rifâ'î); Sayid Abou 'l-Houda, le prédécesseur d'Ahmad As'ad dans la dignité de grand maître de l'ordre dont nous venons de parler; le grand chérif de la Mecque, etc.

Tous ces hommes arrivèrent bientôt à une situation spirituelle très importante; ils ont maintenant, comme le dit M. Snouk Hurgronje, « le monopole de la représentation de la mystique dans la société la plus élevée de Constantinople ».

Il leur naquit cependant un adversaire acharné en la personne de Sayid Fadhl. Cet homme qui avait vu le jour dans le Malabar et qui avait reçu de son père une instruction théologique et juridique très sérieuse, se mêla d'abord à la politique où il eut cependant peu de succès. Lâchant la politique pour ses études de théologie il s'adonna à la défense des Sayîds alawides[1] et des intérêts des villes saintes. Il choqua par son activité plusieurs fois Ahmad As'ad et devint son adversaire acharné. Sayid Fadhl s'adjoignit, pour pouvoir mieux soutenir la lutte contre ses ennemis, un collaborateur : Djamal ad-din al-Afghânî, un individu qui avait été expulsé d'Égypte pour menées politiques.

Les deux partis dont l'un fut constitué par Abou 'l-Houda et Ahmad As'ad et l'autre par Muhammed Zâfir, Sayid Fadhl et Djammal ad-din al-Afghânî se livrèrent donc des luttes acharnées. On s'accusa mutuellement de toutes les vilenies possibles et on chercha surtout à noircir ses ennemis auprès du Sultan. C'est de cette époque de violentes attaques mutuelles que datent les trois pamphlets que nous allons énumérer.

1) On appelle Alawides les Sayids de l'Hadramauth, d'après un de leurs ancêtres, Alawî, petit-fils de Sayid Ahmad bin Isa.

Digitized by Google

1° « Les torrents engloutissants contre les foudres brûlantes[1] » 58 pages. Ce pamphlet est attribué à Cheikh Abd al-Bâsiṭ al-Manûfî, mais en réalité il a pour auteur Amîn ben Hasan Halawânî al-Madanî, l'un des adversaires les plus acharnés de Sayid As'ad. Cette brochure contient entre autres une réfutation de la noblesse d'Abdul Huda et d'Ahmad As'ad qui avait été établie dans un autre écrit;

2° « Avertissement pour les grands et les petits avec les mensonges de l'étoile étincelante »[2]. Cette brochure se dirige surtout contre un autre écrit : « L'étoile étincelante sur l'arbre généalogique du célèbre Abu 'l-Huda », destiné à glorifier Abu 'l-Huda. L'« Avertissement » est anonyme; on l'attribue cependant à un certain Al-Bâz al-Kôkanî, ce qui est, à l'avis de M. Snouk Hurgronje, un nom fictif. Il raconte qu'en l'an 1311 de l'hégire un individu appelé Kamâl ad-din ad-Dimachqî est allé au Caire pour y chanter les louanges d'Abu 'l-Huda et pour y faire propagande pour la tarîqa de ce dernier, qu'il avait eu cependant peu de succès. L' « Avertissement » est donc dirigé principalement contre Abu 'l-Huda;

3° « Accord entre les savants qui ont pénétré la vérité qu'Abu 'l-Huda est un hérétique »[3] (29 p., paru en 1895), attribué à Abd Allah ben Hasan al-Qairawânî al-Qâdirî ach Châdilî. Cette brochure serait publiée par « l'Union pour la défense du Califat suprême et de ceux qui en font partie ». Mais il est probable que cette « Union » n'est autre chose que l'union de quelques ennemis d'Abu 'l-Huda, d'Ahmad As'ad et C°. L'« Accord » est la réponse à une autre brochure, « Déchirement du voile de la falsification », qui à son tour est une réfutation de « l'Avertissement » (voir n° 2). « L'Accord » accuse aussi Abu 'l-Huda et ses amis d'avoir blasphémédans un écrit le saint Abd al-Qâdir et de l'y avoir traité d'infidèle. L'auteur de l' « Accord » a oublié cependant de citer les passages incriminés. « L'Accord » avait un certain succès : 215 des plus célèbres théologiens mahométans de l'Inde firent une conférence où ils exprimèrent leur étonnement qu'un hérétique comme Abu 'l-Huda puisse faire partie du conseil spirituel du Sultan; leur résolution fut imprimée dans plusieurs journaux arabes.

M. Snouk Hurgronje reproduit sur quelques pages de sa brochure quelques-unes des amabilités que les trois pamphlets contiennent à l'adresse d'Abu 'l-Huda, d'Ahmed As'ad et de leurs amis et il termine son article par les considérations qui vont suivre :

« Le lecteur a maintenant pu se faire une idée de l'entourage religieux du Sultan Abd-ul-Hamid, et des querelles que mènent à Constantinople entre eux les chefs de quelques ordres religieux et les représentants de familles nobles, querelles

1) السيول المغرقة على الصواعق المحرقة تاليف الشيخ عبد الباسط المنوفى

2) اعلام الكبير والصغير باكاذيب الكوكب المنير

3) اتفاق علماء التحقيق على ان ابا الهدى زنديق • لايجوز طبع هذه الرسالة الا باذن من الجمعية • الطبعة الاولى طبع فى صفر سنة ١٣١٣

Digitized by Google

qui ont pour but de leur assurer la plus grande influence possible sur le Calif.

« Qu'elle est triste, l'existence du maître de l'empire turc! Au-dessus de lui il voit les puissances européennes se disputer pour savoir qui aura le plus grand profit de sa misère... S'il jette un regard au-dessous de lui,... il aperçoit des spectacles comme ceux que nous venons de voir. »

A. Dirr.

Digitized by Google

REVUE DES PÉRIODIQUES

CHRISTIANISME ANTIQUE

Revue d'Histoire et de Littérature religieuses. — *T. II, année* 1897. *N° 1. Janvier-février : E. Beurlier. Les Juifs et l'Église de Jérusalem.* Article destiné à montrer les causes de l'effacement du pouvoir romain dans les premières relations entre les chrétiens et les autorités juives aux origines de l'Église de Jérusalem. Ensuite, toutes les fois que Rome fut maîtresse en Palestine, les chrétiens furent protégés.

A. Loisy. Le prologue du IVe Évangile (voir les nos suiv.). Commentaire de ce prologue. L'auteur insiste sur la nécessité de rattacher les mots ὅ γέγονεν du v. 4 aux mots suivants (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν) et non aux précédents, et de traduire : « ce qui était, *en cela* était vie ». Au v. 13 il faut rapporter le pronom relatif οἳ, non pas à τοῖς πιστεύουσιν, mais à τὰ τέκνα.

— *N° 2. Mars-avril : Jean Lataix. Le Commentaire de saint Jérôme sur Daniel.* Article destiné à montrer ce que cet écrit de saint Jérôme peut fournir pour la connaissance des opinions de Porphyre sur le livre de Daniel, dont il parlait dans son XIIe livre contre les chrétiens. — Dans la livr. suivante l'auteur dégage les opinions d'Origène et les opinions juives mentionnées par saint Jérôme.

N° 4. Juillet-août : Fr. Cumont. La propagation des mystères de Mithra dans l'Empire romain. Chapitre détaché du grand ouvrage de M. Cumont sur le culte de Mithra, auquel nous consacrerons un article spécial plus tard.

A. Boudinhon. Sur l'histoire de la pénitence à propos d'un ouvrage récent. Critique de l'ouvrage de M. Lea déjà analysé dans la *Revue*.

*
* *

Revue Biblique internationale (Paris, Lecoffre) : *Janvier* 1897 : *Batiffol. Homélie inédite d'Origène sur Daniel et l'Antéchrist.* M. B. publie cette homélie à titre de spécimen, en attendant l'édition du recueil d'homélies inédites attribuées à Origène qu'il a en préparation et auquel il a consacré un article dans la *R. Biblique* du 1er juillet 1896.

Hyvernat. Étude sur les versions coptes de la Bible (fin). L'auteur commence par passer en revue ce qui a été publié des versions égyptiennes. Il cherche en-

Digitized by Google

suite à établir que la Bible a dû être traduite en langue égyptienne dès la fin du IIe siècle au plus tard. Les versions coptes ont été faites sur les LXX pour l'A. T. et sur le grec pour le N. T., excepté dans le livre de Daniel où la version de Théodotion a été suivie à l'exclusion de celle des LXX. L'auteur examine la valeur des différentes versions : bohairique, sahidique, akhminienne et fayoumienne. La conclusion, c'est qu'il faut considérer ces versions comme autant de témoins distincts dans un même groupe qui appartient probablement à la recension d'Hesychius.

Avril 1897 : RR. PP. *Cléophas et Lagrange. La mosaïque géographique de Mâdaba.* Description de cette remarquable mosaïque que nous avons déjà signalée dans notre précédente livraison (cfr. t. XXXV, p. 421). C'est une carte de géographie biblique, faite avec un extrême souci de la réalité et qui date probablement du temps de Justinien (voir dans la livr. suiv. ce qui concerne spécialement Jérusalem).

— Dom *Morin. Deux passages inédits du* De Psalmodiae bono *de saint Niceta.* Ce Niceta serait l'évêque de Remesiana, ami de saint Paulin de Nole.

A signaler dans cette même livraison le compte rendu des récentes *fouilles de Jérusalem*, près la fontaine de Siloé, par M. *Michon.*

— *Juillet* 1897 : *Lamy. Les commentaires de saint Éphrem sur le prophète Zaccharie.* Traduction avec commentaire — à continuer dans la livraison suivante — des scolies de saint Éphrem sur le prophète Zaccharie, d'après le manuscrit syriaque de la chaîne du moine Sévère (861) qui se trouve au Musée Britannique. Dans l'édition de Rome des œuvres de saint Éphrem, faite d'après l'unique autre ms. de la Chaîne, les scolies sur les deux premiers chapitres de ce prophète manquent.

— *Bourlier. Les paroles de Jésus à Cana.* Tentative d'expliquer le passage Jean, II, 3-5 de cette manière : comme il n'y a plus de vin aux noces de Cana, Jésus dit à sa mère : « Laissez-moi faire, ma mère; le moment n'est pas encore venu ».

*
* *

Journal Asiatique. — *Juillet-août* 1896 : *J.-B. Chabot. L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts.* Dans une première partie l'auteur rappelle l'origine connue de cette École, à la suite de la suppression de l'École d'Édesse en 489, par l'empereur Zénon, pour cause d'hérésie, les noms et les ouvrages, pour autant qu'ils sont connus, de ses premiers professeurs : Narsai, Mar Aba, Abraham de Nisibe et Abraham d'Izla, et poursuit l'histoire de ce foyer d'études nestoriennes. — Dans une seconde partie particulièrement intéressante il étudie la vie scolaire au VIe siècle à Nisibe, d'après les règlements publiés par Guidi, dont une série a été édictée en 576, sous Osée, et la seconde (ou proprement la troisième, car le règlement initial de 489 est perdu) en 590 sous Siméon. Ces règlements nous font connaître, non seulement le programme des études, mais surtout

Digitized by Google

les statuts relatifs à la discipline et aux mœurs. — Dans une troisième partie M. Chabot indique rapidement les causes de la déchéance de l'École, d'abord partielle par suite de la fondation de celle de Séleucie (florissante au VIIe et au VIIIe siècle), puis définitive après la création de celle de Bagdad en 832. Il fait connaître les noms de quelques-uns de ses disciples et de ses maîtres qui se sont illustrés en Perse. Car l'Église nestorienne, avec ces docteurs qui en furent les inspirateurs et les soutiens, doit être considérée comme une véritable église nationale perse.

— *Septembre-Octobre* 1896 : *J.-B. Chabot. Notice sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale acquis depuis* 1874.

— *Janvier-février* 1897 : *Ed. Chavannes. Le Nestorianisme et l'inscription de Kara-Balgassoun.* Cette inscription qui date du commencement du IXe siècle et qui a été retrouvée sur la rive gauche de l'Orkhon, sur l'emplacement de la capitale des khans ouïgours, renferme un passage très curieux où il est question d'une religion nouvelle qu'un khan ouïgour fit prêcher dans ses États, peu après l'an 762, par quatre missionnaires venus de Chine. M. Schlegel, dans un savant travail publié dans les « Mémoires de la Société finno-ougrienne », t. IX, a reconnu dans cette religion le christianisme nestorien. C'est cette opinion que M. Chavannes discute ici. Il reconnaît que la religion introduite chez les Ouïgours vers 762 était bien le nestorianisme et il en donne de nouvelles preuves irréfutables, mais il conteste que l'identification de la religion mentionnée sur l'inscription avec ce même nestorianisme soit aussi certaine que le veut M. Schlegel. Ce pourrait être aussi bien la religion de Moni, que l'on sait avoir été également introduite chez les Ouïgours en 806 et 807. On identifie en général trop légèrement cette religion de Moni avec le manichéisme; M Chavannes conteste les textes, cependant assez significatifs, qui attestent l'existence de manichéens chinois. L'expression Moni doit désigner dans le passé comme aujourd'hui les musulmans. Et l'inscription de Kara-Balgassoun peut rappeler l'introduction de l'islamisme chez les Ouïgours aussi bien que celle du Nestorianisme. En réalité la question reste ouverte.

*
* *

Analecta Bollandiana. — *XV.* 4 : *Vita S. Olympiadis et narratio Sergiæ de ejusdem translatione* (voir la livr. suivante).

XVI. 1 : *Fr. Cumont. Les Actes de S. Dasius*, inédits, publiés d'après un ms. unique (Parisinus grec 1539, du XIe siècle); Dasius serait mort martyr le 20 novembre 303, dans un camp de Mésie, pour avoir refusé de jouer le rôle de roi des Saturnales. Cette Passion est une traduction infidèle d'un original latin, mais M. Cumont croit qu'elle renferme des éléments véridiques. En tout cas il y a de curieux détails sur les Saturnales dans les camps.

Les saints du cimetière de Commodille (cfr. *A. SS.* aux dates du 30 août et du 22 sept). Les saints honorés dans le cimetière de Commodille sont au nombre de trois : Félix, Adauctus, Emerita. Les Actes des SS. Félix et Adauctus déri-

Digitized by Google

vent de l'inscription composée par Damase. Le seul Félix qu'il faille admettre pour le 14 janvier, c'est celui de Nôle. Le nom de S. Félix au 30 août est le centre autour duquel gravitent plusieurs centres de légendes de l'Italie méridionale. S. Adauctus s'y trouve attiré avec son compagnon. Ste Emerita seule reposait sur la voie d'Ostie.

XVI. 2 : *Eusebii Cæsariensis « De martyribus Palestinæ » longioris libelli fragmenta :* Publication de la Passion des SS. Apphianus et Aedesius, de Ste Théodosie, de S. Pamphile et de ses compagnons, d'après des textes grecs de ménologues qui correspondent au texte syriaque de la longue récension du traité d'Eusèbe sur les martyrs de Palestine.

— *S. Macarii monasterii Pelecetis hegumeni acta graeca.*

— *G. Kurth. Le pseudo-Aravatius* : reprend la démonstration déjà faite que le patron de Maestricht, S. Servais (du milieu du IVe siècle), ne doit pas être dédoublé et que le S. Aravace, évêque de Tongres au Ve siècle, n'est qu'un fantôme.

*
* *

Muséon. — *Tome XVI et I, avril* 1897 : *Les diverses recensions de la Vie de saint Pakhôme et leur dépendance mutuelle*, par M. *P. Ladeuze.* Reprenant le sujet déjà traité par MM. Amélineau et Grützmacher (voir Revue, t. XXXIV), M. Ladeuze conclut que la rédaction primitive de l'histoire de Pakhôme est le ms. *C.* c'est-à-dire le texte grec publié par les Bollandistes (*Acta*, mai, t. III, p. 25).

Je signalerai aussi dans les livr. de 1897 de cette Revue, quoiqu'ils sortent un peu du cadre de ce dépouillement, les articles de M. *E. Tachella* sur les *Anciens Pauliciens et les modernes Bulgares.*

*
* *

Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *T. XVII.* 1, 2 *et* 3 (1896) : *Seeck. Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils.* Importante contribution à l'histoire encore si mal connue du Concile de Nicée et de la controverse arienne. L'auteur ne s'est pas occupé de la controverse dogmatique, mais des faits et des événements proprement dits. Il établit successivement les points suivants : 1° Contrairement à ce que donnent à entendre Eusèbe de Césarée et Athanase lui-même, il y a déjà eu, bien avant le Concile, des intrigues ariennes dans l'entourage de l'empereur; 2° Dans les controverses préliminaires les Ariens combattent certaines idées de leurs adversaires dogmatiques, mais ne cherchent pas à les exclure; ils ambitionnent de trouver une formule qui puisse satisfaire tout le monde. Alexandre, patriarche d'Alexandrie, probablement contraint par Licinius, avait accepté Arius et quelques-uns de ses partisans dans la communion de son église. Les Athanasiens laissèrent ainsi volontiers dans l'obscurité cette première phase des controverses, tandis que les Ariens n'étaient pas fiers

Digitized by Google

d'avoir été appuyés par Licinius; 3° Jusqu'à Théodose-le-Grand la politique impériale favorisa ceux qui ne se montraient pas exclusifs (?). M. Seeck recherche ici de quelle nature ont été les sources historiques utilisées par Eusèbe, Socrate et Sozomène; 4° Il montre que la première lettre de convocation d'un concile à Nicée en 321 (Gélase de Cyzique, II, 5) devait émaner de Licinius; 5° l'historien Socrate, induit en erreur par Rufin, a mal daté la mort du patriarche Alexandre de Constantinople; elle doit être placée certainement avant l'an 335, probablement en 330; 6° Toute l'histoire de la mort d'Arius, telle que la rapporte Athanase dans la Lettre à Sérapion, est inexacte, et M. Seeck montre par la comparaison des récits et des dates qu'Athanase doit être rendu personnellement responsable de cette altération de la vérité historique; 7° Les deux lettres impériales insérées par Athanase dans l'*Apologia contra Arianos* ont été falsifiées par lui. Ces falsifications datent de la fin de sa vie. Dans le recueil d'actes intitulé *Synodicus*, perdu pour nous, mais utilisé par Socrate, il y avait aussi des pièces fausses, mais on ne peut pas déterminer si la responsabilité en remonte à Athanase lui-même. Ce sont : l'édit de Constantin rapporté par Socrate, *H. E*, I, 9, 30 (les Ariens seront appelés Porphyriens et les écrits d'Arius seront brûlés), les lettres de Constantin dirigées contre Arius et Eusèbe de Nicomédie (*H. E.*, I, 9, 64 et 65), enfin la pièce dite *Depositio Arii* (Mansi, II, 557); 8° Les Ariens aussi se sont rendus coupables de falsifications, mais dans de moindres proportions, sans doute parce que leurs écrits sont d'une époque plus ancienne où l'on était encore plus près des événements. Eusèbe, dans sa *Vie de Constantin*, semble avoir librement interprété les documents plutôt que de les avoir falsifiés ou inventés; 9° Le récit d'Épiphane sur Meletius et Arius repose en grande partie sur des documents d'origine mélétienne, mais il n'en est que plus précieux. La durée du Concile de Nicée fut de deux ans et demi (20 mai 325 à novembre 327), mais il ne fut pas réuni tout ce temps. Il semble s'être séparé peu après les Vicennalia de Constantin (25 juillet 325), pour se réunir de nouveau en 327, dans une seconde session qui fut considérée comme une simple continuation de la première; 10° Le récit de Sozomène sur les incidents qui provoquèrent la première controverse entre Arius et Alexandre d'Alexandrie, semble être fondé indirectement sur le rapport que l'évêque Hosius de Cordoue, envoyé par Constantin en Égypte, aurait adressé à l'empereur.

Telles sont les conclusions des très intéressantes recherches instituées par M. Seeck sur les sources de l'histoire du concile du Nicée et sur les faits qui se déroulèrent pendant la controverse arienne. Son long mémoire se termine par un exposé de cette histoire même qui ne se prête guère à un résumé (p. 328 à 362). C'est surtout dans la reconstitution des événements qui précédèrent le concile, que les recherches de M. Seeck ont donné de précieux résultats. Il sera désormais impossible de faire l'histoire de cette partie capitale de l'histoire ecclésiastique, sans tenir compte de ce travail.

— Depuis le commencement de 1897 la *Zeitschrift für Kirchengeschichte* a supprimé la rubrique des *Nouvelles*, correspondant à ce que nous appelons *Chro-*

Digitized by Google

nique et l'a remplacée par une bibliographie de la littérature relative à l'histoire ecclésiastique.

*
* *

Protestantische Monatshefte (Berlin, Reimer). *I.* 5 et 6 : *H. Holtzmann. Baur und die neutestamentliche Kritik der Gegenwart.* Il est de mode aujourd'hui, dans certains milieux, de parler avec dédain de l'œuvre accomplie par F. Chr. Baur et l'école de Tubingue, comme d'un produit condamné d'une critique arbitraire, parce que, sur bon nombre de points spéciaux, les conclusions de Baur ont été abandonnées et que les recherches scientifiques ont singulièrement progressé depuis quarante ans. Ce jugement sommaire a le double avantage de jeter le discrédit sur la critique historique appliquée aux origines du christianisme et de donner satisfaction aux nouveaux venus en leur laissant l'illusion qu'avant eux on ne travaillait pas d'une manière vraiment scientifique. En réalité Baur n'a pas échappé au danger qui menace tous les initiateurs; il a trop abondé dans son propre sens; il a méconnu la complexité de la vie réelle en voulant tout ramener à l'évolution régulière de l'antithèse entre le judéo-christianisme et le christianisme universaliste paulinien qu'il a si magistralement dégagée. Un grand nombre de ces exagérations doivent être corrigées et l'ont été en effet. Mais ce n'est pas une raison pour méconnaître tout ce qui, dans son œuvre, a été définitif et ce qui, grâce à lui, est devenu le bien commun de toute notion scientifique des origines du christianisme même chez ses anciens adversaires.

Il y avait donc un grand intérêt à ce qu'un juge autorisé passât en revue les résultats de l'œuvre critique entreprise par Baur. Nul n'était mieux qualifié pour une pareille tâche que le professeur H. Holtzmann, de Strasbourg. Les articles que nous signalons ici représentent une sorte de bilan de la liquidation de l'école de Tubingue. Assurément on ne conçoit plus guère les relations chronologiques des trois évangiles synoptiques comme le faisait Baur et l'on n'assigne plus guère une date aussi tardive au IVe Évangile qu'il le faisait, mais la détermination de la valeur de ce quatrième évangile comme document historique, telle que Baur a plus qu'aucun autre contribué à l'établir par opposition à celle des synoptiques, est aujourd'hui, sans préjudice des variantes individuelles, une donnée fondamentale de l'histoire biblique. C'est lui encore qui a définitivement fait prévaloir cette vérité essentielle que le Nouveau Testament n'est pas un document d'une seule et même inspiration, mais un recueil dans lequel ont été groupés les principaux témoignages des tendances et des situations opposées entre lesquelles les chrétiens des trois premières générations se sont partagés, c'est-à-dire que c'est Baur qui a, d'une manière définitive, substitué la notion historique du N. T. à la notion dogmatique. M. Holtzmann montre fort bien aussi comment la critique actuelle, tout en ayant modifié beaucoup les assertions un peu radicales et trop simplistes, dirait-on volontiers, de Baur sur les Épîtres pauliniennes, les Actes des apôtres et les Épîtres catholiques, n'en re-

Digitized by Google

vient pas moins par d'autres voies à reconnaître à son tour dans ces écrits le conflit de l'esprit juif et de l'esprit grec.

Quant à la signification permanente de F. Chr. Baur comme historien de l'Église, du dogme, des symboles, nous renvoyons nos lecteurs aux conférences prononcées et publiées par M. Weizsäcker en 1890 et 1892, ainsi qu'aux articles de MM. Hilgenfeld et Seyerlen dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* de 1893.

*
* *

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — T. XL, 1re *livr. de* 1897 : *Hilgenfeld. Die Hirtenbriefe des Paulus neu untersucht.* : Nouvel essai de décomposition des Épîtres pastorales. D'après M. *H.* un rédacteur postérieur aurait ajouté les parties suivantes : I *Timothée*, I, v. 3 à 11 ; v. 18 à 20; II, v. 7; IV, v. 1 à 8; V, v. 18 *b* et 23; VI, v. 3 à 16 ; v. 20 à 21 *a*; *Tite*, I, v. 1 *b* à 3; v. 12; III, v. 10 à 11 ; II *Timothée*, I, v. 3 *b* à 4 ; v. 10 (sauf les mots διὰ τοῦ εὐαγγελίου) ; v. 12 *b* à 15 et v. 18 *b*; II, v. 2, v. 8 *b*, v. 13 à 18 ; III, v. 5 à 9 ; v. 13; v. 16 ; IV, v. 3 à 5 ; v. 9 à 18. L'auteur discute surtout l'ouvrage posthume de F. H. Hesse, « Die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe » (1889).

— 2e *livraison de* 1897 : *W. Staerk Die alttestamentlichen Citate bei den Schriftstellern des N. T.* Étude faisant suite à plusieurs antérieures destinées à montrer que ce n'est pas le texte des LXX qui a été corrigé d'après le N. T., mais inversement. Le texte B des LXX ne saurait avoir été le texte vulgaire au premier et au second siècle.

J. R. Asmus. Ein Bindeglied zwischen der pseudo-justinischen Cohortatio ad Graecos und Julian's Polemik gegen die Galilaeer. Ils ont utilisé tous deux le douzième discours de Dion Chrysostome : « Du concept premier de Dieu ».

*
* *

Theologische Studien und Kritiken. — 1897, 1re *livr.* : *Drescher. Der zweite Korintherbrief und die Vorgänge in Korinth seit Abfassung des ersten Korintherbriefes.* Reprise de l'hypothèse déjà ancienne que notre seconde Épître aux Corinthiens est en réalité la fusion de deux lettres à l'origine indépendantes, la première comprenant les chap. I à IX, la seconde les chap. X-XIII. En reconnaissant que cette dernière a été écrite plus tard que la première, on arrive à mieux comprendre le développement de la lutte des partis à Corinthe et les conditions dans lesquelles se trouvait l'apôtre en écrivant l'Épître aux Romains.

— 1897, 2e *livr.* : *Clemen, Die Reihenfolge der paulinischen Hauptbriefe.* Discussion sur la date et sur l'ordre des grandes épîtres pauliniennes. L'auteur, reprenant la thèse qu'il a déjà soutenue dans son livre sur la Chronologie des Épîtres pauliniennes, modifie considérablement les données chronologiques

Digitized by Google

généralement admises. Il place notamment l'Épître aux Galates après celle aux Romains. Son travail est une intéressante contribution aux études sur la chronologie de la vie de saint Paul qui sont en ce moment à l'ordre du jour un peu partout dans le monde théologique allemand et anglais.

***

Theologischer Jahresbericht (Braunschweig, Schwetschke ; Paris, Fischbacher). — *XVI.* 2 : Cette précieuse revue annuelle des publications théologiques en est arrivée actuellement à sa seizième année. La seconde livraison du t. XVI contient la revue des écrits relatifs à la théologie historique publiés pendant l'année 1896. La première section, comprenant l'histoire du christianisme depuis les origines (non compris le N. T. qui est traité dans la première livraison sous le nom « de Théologie exégétique ») jusqu'au Concile de Nicée, est rédigée, comme les années précédentes, par M. H. Lüdemann, professeur à l'Université de Berne. Il est regrettable que ses appréciations reflètent trop souvent certaines animosités, notamment contre M. A. Harnack, de Berlin, et son école. Même quand on est diposé à donner raison à M. Lüdemann, on aimerait à trouver sous sa plume un exposé plus impartial et une discussion plus sereine des travaux qu'il passe en revue. — La seconde section fait connaître les publications relatives à l'histoire ecclésiastique depuis le Concile de Nicée jusqu'au moyen âge, y compris la littérature byzantine et orientale. Elle a été confiée à M. G. Krüger, professeur à Giessen, et se distingue par l'objectivité de ses appréciations.

Quoiqu'elle ne rentre pas dans le cadre du présent dépouillement consacré au christianisme antique, nous signalerons néanmoins ici, dans cette même seconde livraison du « Theologischer Jahresbericht », la dernière section consacrée par M. K. Furrer, professeur de l'Université de Zurich, à l'Histoire générale des religions. Il serait bien désirable que les revues théologiques allemandes témoignassent toutes d'un esprit aussi ouvert pour l'intérêt et la valeur des études générales d'histoire religieuse.

***

Expositor (Londres, Hodder et Stoughton) : *Mars* 1897 : *Ramsay, Pauline chronology*. Critique de la nouvelle chronologie de la vie de saint Paul par le professeur Ad. Harnack. Il s'appuie surtout sur *Actes*, XXI, 38 et sur Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 13, pour établir que les exploits des sicaires n'ont pas pu se produire avant Pâques de l'an 55. Par conséquent l'arrestation de Paul, postérieure à ces événements, n'a pu se produire en 54. Il faut choisir ici entre l'autorité de Josèphe et celle d'Eusèbe en matière de chronologie (La Revue consacrera bientôt un article spécial à la Chronologie de M. Harnack).

— R. *A. Falconer. The prologue to the gospel of S. John.* L'auteur du IVe Évangile a lui-même énoncé son but au ch. XX, v. 31 C'est à ce but que

Digitized by Google

doit répondre la disposition du prologue. M. *F.* estime donc que celui-ci procédant du général au particulier, montre en la personne de Christ : 1° le Logos ou le Fils de Dieu ; 2° le Messie ; 3° l'être humain Jésus ; tandis que l'évangile, procédant du particulier au général, nous montre en Jésus le Messie, puis le Fils de Dieu.

— *Avril* 1897 : *Ramsay. The census of Quirinius.* Partant du fait aujourd'hui prouvé que des recensements périodiques avaient lieu dans l'Égypte romaine (cfr. Wilcken, dans *Hermes*, 1893, p. 203 et suiv.), M. R. s'efforce de prouver que ces recensements furent faits aussi en Syrie et que le premier eut lieu quelques années avant l'ère chrétienne. Continuant et corrigeant son premier article dans la livraison de juin, M. R. montre que le premier recensement, d'après la périodicité reconnue, aurait dû être en Palestine pendant l'an 9-8 avant Jésus-Christ. Cela ne s'accorde pas avec Luc, II, 1-2, à moins de combinaisons singulièrement hypothétiques. M. R. conteste, en tous cas, qu'un recensement n'ait pas pu avoir lieu en Palestine sous le règne d'Hérode, notamment lorsqu'après l'an 8-7 le pouvoir d'Hérode fut soumis à une tutelle plus étroite. Il imagine que, pour faire accepter par son peuple ce témoignage de servitude, Hérode aurait bien pu avoir recours à un recensement par tribus, ayant davantage un caractère national. Nous aurions été heureux d'apprendre comment M. R. se représente un recensement par tribus sous le règne d'Hérode. Pour ingénieuses que soient les combinaisons de M. R, ce ne sont pas encore celles-là qui résoudront le problème chronologique de la naissance du Christ.

— *Mai* 1897 : *J. B. Mayor. Authenticity of the Epistle of S. James defended against Harnack and Spitta.* Réfutation de l'hypothèse de M. Spitta que nous avons exposée et combattue plus haut,. Voir la suite dans la livr. de juillet.

*
* *

New World. — *Mars* 1897 : *E. Caird. Christianity and the historical Christ.* Cet article n'est pas à proprement parler une étude historique, mais un avertissement à l'adresse des historiens qui s'occupent des origines du christianisme, de la part d'un penseur dont la parole jouit d'une autorité scientifique méritée. L'auteur demande que, dans l'ardent désir de dégager la parole authentique et les actes certains du Christ, on n'oublie pas, d'une part, que cette entreprise n'est que partiellement réalisable, d'autre part, que cette parole et ces actes, même retrouvés, ne doivent pas être séparés de l'interprétation naturelle qu'ils avaient à l'époque et dans l'entourage de Jésus, pas plus qu'il ne faut les séparer plus tard des formes et des expressisns qu'ils ont suscitées au cours du développement de la pensée et de la conscience chrétiennes.

— *Juin* 1897 : *E. A. Abbott. A fragment on the Ephesian gospel* : dissertation sur l'origine du IVe Évangile attribuée à Jean le presbytre, Alexandrin, converti par Jean l'apôtre.

— *Orello Cone. The Paul of the Acts and the Paul of the Epistles.* Résumé des

Digitized by Google

différences connues entre le saint Paul, tel que le dépeint le livre des Actes des Apôtres, et le saint Paul, tel qu'il ressort des Épîtres. L'auteur cependant repousse l'idée d'une altération voulue de la réalité par le rédacteur des *Actes*. Il admet que celui-ci a fait parler Pierre et Paul comme parlaient leurs disciples ecclésiastiques.

⁂

Scottish Review. — *Juillet* 1897 : *Jane Bury. Early christian miniatures*: intéressante revue des origines de l'art byzantin d'après les travaux de Strzygowski, Kondakoff et von Hartel.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 11 juin* : M. *Clermont-Ganneau* présente les photographies, communiquées par le R. P. Paul de Saint-Aignan, d'un *reliquaire* unique en son genre, trouvé à Jérusalem dans les ruines de la maison de l'Ordre des chevaliers de l'Hôpital. C'est un cône en verre, sur une monture de pierres précieuses, contenant une tablette de bois de cèdre, sur laquelle sont enchâssés d'un côté des morceaux de la vraie croix, entourés d'autres pierres précieuses et accompagnés de reliques de saint Jean Baptiste et de saint Pierre. L'autre face de la tablette porte, en une série d'arcades finement ciselées, quinze reliques munies d'inscriptions. Il y en a des apôtres et évangélistes André, Paul, Marc, Matthieu, Barthélemi, notamment une dent de saint Thomas et une de Jacques le Mineur. Enfin la dernière relique émane du roi anglo-saxon de Norlhumberland, saint Oswald.

— *Séance du 18 juin* : M. *Eugène Müntz* achève son mémoire sur les *illustrations de la Bible* depuis le VIe siècle jusqu'au IXe. Il invite les membres de l'École française de Rome à étudier l'archéologie médiévale de Rome à partir de l'École carolingienne.

— Le P. *Delattre* annonce de Carthage la découverte, dans le sous-sol de l'amphithéâtre, de cinquante *lamelles de plomb* avec inscriptions et de divers autres objets. M. Cagnat suppose qu'elles ont été placées dans la chambre mortuaire des gladiateurs.

— *Séance du 23 juin* : M. *Héron de Villefosse* fait connaître un diplôme militaire, trouvé près de Nazareth et envoyé par M. J. A. Durighello, de Beyrouth. Ce document porte la composition des troupes auxiliaires faisant partie de l'armée de Palestine après la *révolte de Bar-Chokéba* (132-135); il donne le nom du gouverneur de Palestine en 139, P. Calpurnius Atilianus, consul ordinaire en 135, et divers autres renseignements intéressants d'ordre militaire.

— M. *Léger* communique une étude sur l'*Empereur Trajan dans la mythologie slave*. Chez les Serbes, les Bulgares, les Russes, Trajan est devenu, dans les légendes inspirées par le souvenir de ses expéditions sur le Danube, un dieu païen nommé Troïan. On raconte de lui des aventures fantastiques et on lui prête des attributs analogues à ceux des satyres ou du roi Midas.

Digitized by Google

*
* *

Publications diverses : 1° Notre collaborateur, M. *Émile Chassinat*, a publié chez Bouillon (Paris, 67, rue de Richelieu) le tirage à part d'un mémoire qu'il a fait paraître dans le vol. XIX du « Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes » sous ce titre : *Les* Νέκυες *de Manéthon et la troisième Ennéade héliopolitaine.*

La version grecque, de Manéthon, et la version égyptienne des origines de la royauté en Égypte sont d'accord pour enseigner que le monde aurait été gouverné au début par une dynastie de dieux à laquelle aurait succédé une autre composée de demi-dieux, qui aurait été remplacée à son tour par un nombre indéterminé de Mânes (νέκυες), prédécesseurs immédiats des souverains humains. On sait que, d'après M. Amélineau, les nouveaux noms royaux découverts à Om el-Ga'ab, dans la nécropole d'Abydos, auraient été portés par des princes réels appartenant à cette prétendue dynastie intermédiaire entre les dieux et les hommes. M. Chassinat tente de dissiper un peu l'indécision qui pèse sur la nature et la composition de la dernière lignée divine, à laquelle il ne croit pas pouvoir accorder une existence réelle. Se rattachant à l'hypothèse de M. Maspero qui compare les deux premières dynasties divines aux deux ennéades principales du système héliopolitain, il signale divers textes qui autorisent l'assimilation de la troisième ennéade aux Mânes de Manéthon. A une époque voisine de la Ve dynastie il existait, à Héliopolis, à côté de deux ennéades parfaitement constituées (la seconde assez vague néanmoins), un troisième cycle purement funéraire composé de quatre dieux androgynes et d'un dieu suprême, dont la conception s'écartait du système mis en honneur par le sacerdoce héliopolitain. Pour compléter cette ennéade insuffisante on prit dans un nome limitrophe quatre autres dieux qui offraient le plus de ressemblance avec eux, les enfants de l'Horus d'Athribis, Khonti-Khiti. Les Mosou-Hor et les Mosou-Khonti-Khiti doivent être identifiés avec les derniers rois fabuleux de l'Égypte.

— 2° M. *Charles Joret*, professeur à l'Université d'Aix, a publié, également chez Bouillon : *Les plantes dans l'antiquité et au moyen âge. Histoire, usages et symbolisme.* Première partie : *Les plantes dans l'Orient classique. I. Égypte, Chaldée, Assyrie, Judée, Phénicie.* L'auteur y étudie toutes les plantes connues des Égyptiens et des peuples sémitiques et leurs usages agricoles, alimentaires, industriels, artistiques, poétiques ainsi que leur rôle dans les légendes et dans les mythes. Dans un volume subséquent il se propose de continuer cette même enquête sur les plantes de l'Iran et de l'Inde.

— 3° Notre collaborateur, M. *E. Blochet* a fait tirer à part, chez l'éditeur Leroux, un intéressant article publié dans la *Revue archéologique* sous ce titre : *L'Avesta de James Darmesteter et ses critiques*, M. Blochet défend avec beau-

Digitized by Google

coup d'ardeur le système de son éminent maître. Il montre que cette théorie, basée sur la tradition sassanide, est en parfait accord avec ce que nous apprennent les documents officiels des rois de Perse et l'Avesta lui-même. Les différences qui séparent le culte des Achéménides de celui de l'Avesta montrent que l'un ne descend pas de l'autre. La Loi avestique n'existait pas non plus, du moins sous sa forme complète, à l'époque achéménide. Quant aux Gâthas, que tout le monde s'accorde à reconnaître comme plus anciennes que le reste de l'Avesta, elles ne connaissent pas la monarchie absolue et par conséquent elles n'ont pas pu être écrites sous les Achéménides. L'Avesta n'étant ni achéménide, ni pré-achéménide, il faut évidemment chercher la date de sa composition entre la chute de la dynastie de Darius et les premières années des Sassanides, puisque, sous le règne de Shâpûr, nous voyons la liturgie identique à ce qu'elle est aujourd'hui. L'état féodal qu'il implique ne peut, en effet, être attribué à la période pré-achéménide, comme le veut M. Tiele. Comme on ne peut songer raisonnablement à mettre sa composition sous les rois grecs, il ne reste que l'époque arsacide.

M. Blochet signale ensuite, sous le règne de Vologèse (50 à 80) les preuves évidentes de le renaissance du génie national irânien, réagissant contre l'hellénisme qui pesait depuis plus de trois siècles sur l'Iran. Il reprend les principaux arguments énoncés par James Darmesteter et réfute les objections qu'ils ont suscitées. Il conteste notamment que le zend fût nécessairement une langue morte à l'époque arsacide et sassanide, comme l'était le perse. Voici la conclusion de cet article, assurément l'un des meilleurs que la controverse ouverte par J. Darmesteter ait fait éclore : « Je crois en avoir dit assez pour prouver que la théorie émise par J. Darmesteter pouvait aisément se soutenir ; on voit que la tradition sassanide et même post-sassanide s'accorde avec les renseignements que l'on peut tirer de l'histoire et de l'archéologie de l'ancien Irân pour prouver que la rédaction actuelle de l'Avesta doit se placer tout entière du 1er siècle de notre ère jusque dans les premières années de la dynastie sassanide ; mais il n'en faut pas conclure que les Achéménides ou même leurs prédécesseurs n'aient rien eu de pareil, quoique nous n'en possédions rien. La religion de ces époques devait présenter déjà les grands traits et les grandes divisions de la théologie sassanide ; la différence importante, qui sépare les deux systèmes, c'est la réglementation minutieuse et artificielle qui règne dans les livres sacrés des Sassanides. Tout y a été classé méthodiqnement et étiqueté d'une façon que les auteurs de ces classements ont pu croire définitive, tout comme Ardéshir croyait avoir fixé les destinées de la Perse pour une durée infinie.

— 4° G. *Dévéria. Notes d'épigraphie mongolo-chinoise* (Paris, Imprimerie Nationale, 1897). Cette brochure est le tirage à part d'articles insérés par M. Dévéria dans le *Journal Asiatique* (dans les deux dernières livraisons de 1896), sur quatre inscriptions chinoises-mongoles inédites, partiellement en caractères

Digitized by Google

'Phags-pa, publiées par le prince Roland Bonaparte dans le recueil intitulé *Documents de l'époque mongole des* XIIIe *et* XIVe *siècles* (Paris, 1895).

La première de ces inscriptions, datée de 1283, est un acte de cession d'un terrain, par des centurions mongols, au prêtre bouddhiste Yong-Hoei. Le texte mongol a été rétabli et expliqué par M. Bang, professeur à l'Université de Louvain. L'original se trouve à Yong-cheou hien, canton de la préfecture de Kien-tcheou, dans la province du Chen-si. Le roi de Ngang-si, auquel est décerné ici d'une façon abusive le titre de « prince héritier », est ce prince Ananda, qui faillit régner sur la Chine et qui, s'il avait réussi, aurait peut-être fait prédominer en Chine l'islamisme dont il était un zélé professant.

L'inscription de 1288 est un édit accordant certaines immunités aux lettrés chinois, aux temples de Confucius et aux écoles qui en dépendent. C'est un précieux témoignage de l'étrange protection accordée au culte de Confucius par les conquérants mongols, un peu plus d'un demi-siècle après la conquête. On voit ici une nouvelle preuve de la victoire remportée par la civilisation chinoise sur ses conquérants barbares, victoire pacifique due en grande partie à la savante diplomatie du grand lettré Ye-lu-Tchou-t'saï, qui était passé au service mongol et qui rendit ainsi les plus grands services à ses compatriotes. Ses successeurs, contemporains de l'inscription de 1288, continuèrent son œuvre, qui fut puissamment secondée par Koubilaï-khan. La politique religieuse de ce prince était d'autant plus délicate que les fonctionnaires de son gouvernement et ses officiers, pour la plupart étrangers à la Chine, professaient, les uns le chamanisme et le bouddhisme tibétain, les autres l'islamisme, d'autres encore le christianisme (cfr. p. 35). En 1288 on voit que les lettrés chinois avaient obtenu les mêmes privilèges que les membres des différents clergés et l'on constate « qu'ils essayaient, comme ceux-ci, d'étendre à des exploitations agricoles et à des opérations commerciales des immunités qui n'étaient accordées qu'à leur personne, à leurs écoles ou à leurs temples, et non aux propriétés privées qu'ils se seraient efforcés de rattacher à ces établissements » (p. 38).

L'inscription de 1314 est un décret exonérant de taxes, corvées et réquisitions les membres des différents clergés. Ce décret prouve clairement que, contrairement aux assertions de Pauthier, le culte chrétien avait été reconnu comme officiel par la cour mongole de Chine; il relevait d'une administration spéciale à partir de 1289. M. Dévéria trace ici pour la première fois son histoire d'après les annales chinoises et les écrits contemporains. Cette partie de son travail (p. 43 à 83), qu'il n'est guère possible de résumer, est une page d'histoire du plus haut intérêt à la fois pour la connaissance de la propagation du christianisme en Asie et pour l'illustration des rivalités entre les diverses confessions chrétiennes.

L'inscription toute chinoise de 1316 est un décret accordant au père et à la mère de Mencius des titres honorifiques posthumes. Enfin l'inscription toute chinoise de 1331 accorde un titre honorifique posthume à Mencius lui-même.

Digitized by Google

SUISSE

M. *L. Stein*, professeur à l'Université de Berne, et directeur des *Archives de philosophie*, a donné en tirage à part chez Giard et Brière, à Paris, une étude qu'il a fait paraitre dans la « Revue Internationale de Sociologie » intituléé *Origine psychique et caractère sociologique de la religion* et qui constitue un chapitre du livre qu'il publie en allemand sur la *Philosophie sociale*. Sans entrer dans la discussion des graves problèmes étudiés par l'auteur, il convient de signaler ici les principales thèses qu'il énonce. Suivant la méthode psychogénétique, qui consiste à partir du principe de l'inertie psychique lorsqu'il n'y a pas de sollicitation venant du dehors, l'auteur cherche à dégager les conditions extérieures accessibles qui ont fait naître les sentiments religieux. « Si le droit, dit-il, est l'expression adéquate des réglementations sociales pour la lutte avec des puissances *visibles*, rapprochées et qu'on peut vaincre, la religion, sous tous ses aspects, est l'expression bien imparfaite de la lutte avec des puissances *invisibles*, dont on ne peut pas se rapprocher et qu'on ne peut vaincre avec les armes ordinaires » (p. 3-4). Ce n'est pas la crainte qui a enfanté les dieux, ce sont les dieux qui ont fait naître la crainte : « Le sentiment de la crainte peut apparaître seulement après des expériences qui ont produit les conceptions des influences nuisibles ou dangereuses exercées par certains objets et certains phénomènes » (p. 6). L'idée de Dieu n'est pas pour l'auteur, comme pour Descartes, une idée innée, mais bien plutôt une émotion éveillée en nous par l'action de Dieu qui se transforme, au fur et à mesure que la connaissance grandit, en sentiments religieux et qui se précise en notions de plus en plus claires. Celles-ci se condensent dans la suite des temps en idées de Dieu, positives et révélées au point de vue religieux, et claires au point de vue philosophique (p. 14). Quant à la forme, toute religion est la réglementation de nos rapports avec des puissances surnaturelles, soit qu'elles existent réellement, soit qu'elles existent par une nécessité de penser (p. 10).

C'est avec la religion que commence le processus de spiritualisation de la sociabilité (p. 15). La tendance commune de toute évolution religieuse, c'est que les formations religieuses aussi bien que les autres formations sociales vont du simple au composé (p. 16). Cette évolution suit en même temps la tendance à l'unification et à l'universalité. Dans ses plus hautes manifestations, « de même que le droit universel tend à l'égalité de tous devant la loi, la direction universaliste des religions va dans le sens de l'égalité de tous d'abord devant Dieu, puis au sein de leur confession, enfin de l'égalité de droits de toutes les confessions » (p. 18). Mais, d'autre part, l'individu, en se perfectionnant, lutte pour sa liberté religieuse individuelle.

Au point de vue psychogénétique de l'auteur, le problème n'est donc pas de savoir si la religion sera possible dans l'avenir, — M. Stein considère l'irréligion comme une anomalie psychique, tout comme l'absence du sentiment du droit,

Digitized by Google

le manque total du sens de l'art et de la science — mais de savoir comment elle sera possible. Le désacord entre le besoin logique qui exige un Dieu unique et impersonnel et le besoin psychologique qui ne demande pas moins impérieusement la personnification de l'invisible, pousse impérieusement vers une solution. D'autre part le problème sociologique qui s'impose, c'est la conciliation entre les intérêts religieux de l'espèce humaine et ceux de l'individu qui, comme membre de l'humanité, prétend à l'égalité et, comme personnalité particulière, à la liberté de pensée sans restriction au point de vue religieux. Le problème religieux doit être abordé par son côté sociologique.

BELGIQUE

Comte *Goblet d'Alviella. Moulins à prières. Roues magiques et circumambulations. Étude de folklore indo-européen* (Bruxelles, Bruylant-Christophe; Extrait de la « Revue de l'Université de Bruxelles »). Notre collaborateur, M. Goblet d'Alviella, actuellement recteur de l'Université de Bruxelles, nous donne ici un nouveau spécimen des intéressantes études comparées sur les symboles religieux dont il s'est fait une spécialité. Tout le monde connaît le moulin à prières ou plutôt à invocations en usage chez les Bouddhistes. M. Goblet d'Alviella commence par en décrire les variétés qu'il a rencontrées au cours de ses voyages dans l'Inde et jusque sur les confins du Thibet. La rotation de ces cylindres, couverts d'invocations et contenant souvent des textes sacrés, assure des bénéfices spirituels à l'opérateur et même à celui qui a installé le mécanisme qui les fait tourner d'une façon automatique. On serait tenté, au premier abord, de voir dans les roues à prières et dans les cylindres qui en dérivent, la matérialisation rituelle de l'expression bouddhique : « tourner la roue de la Loi », c'est-à-dire enseigner la doctrine du Bouddha. Mais l'emploi de la roue comme instrument de culte est antérieur au bouddhisme. Déjà chez les Brahmanes la combinaison du mouvement circulaire avec la récitation de certaines formules assurait des avantages dans l'existence ultérieure. Nous avons donc affaire ici à « un rite magique que le bouddhisme, fidèle à sa constante tactique, a essayé de rationaliser en lui donnant une acception symbolique, mais qu'il n'a pas réussi à détourner de sa portée et de son application primitives » (p. 12).

L'auteur nous fait observer ensuite que, dans ces rotations comme dans tous les rites giratoires, le mouvement doit toujours se faire vers la droite, c'est-à-dire dans le sens du cours apparent du soleil. L'imitation de la marche du soleil est un rite de propitiation, non seulement parce que l'homme considère comme une œuvre pieuse d'imiter les faits et gestes des objets de son adoration, mais encore, en une phase plus primitive du développement religieux, parce qu'il s'imagine favoriser et en quelque sorte provoquer, par une espèce de suggestion, les actes divins dont il désire le retour. De nombreux exemples du sens attaché à tout le symbolisme de la roue chez les peuples indo-européens

Digitized by Google

confirment cette interprétation magique primitive. L'auteur s'est confiné dans les races indo-européennes, mais il rappelle en terminant que des exemples analogues se rencontrent parmi d'autres populations encore.

ALLEMAGNE

M. *Ernst Wadstein* a publié chez Reisland, à Leipzig, un intéressant volume sur les croyances eschatologiques du moyen âge : *Die eschatologische Ideengruppe : Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht, in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesammtentwicklung* (in-8 de IX et 205 p., avec index; 5 m.). Ce titre à lui seul est déjà un sommaire. Il montre que l'auteur n'a pas eu la prétention d'être complet, mais s'en est tenu à quelques-unes des notions principales dont se composaient les croyances eschatologiques du moyen âge. Il n'a pas eu davantage la prétention de les ramener à leurs sources historiques. Il a voulu simplement grouper des données sur un ordre de préoccupations religieuses qui a occupé une grande place dans la foi populaire de la chrétienté médiévale et qui est rarement traité dans son ensemble.

— La grande édition des Pères de l'Eglise grecque patronée par l'Académie des Sciences de Berlin, est entrée dès ce printemps dans la phase de la publication des textes. C'est M. *Bonwetsch* qui ouvre la série par le *Commentaire d'Hippolyte sur Daniel et le Cantique des cantiques* (I, 1). La seconde partie du premier volume contient les *Petits écrits exégétiques et homilétiques* du même Hippolyte, publiés par M. *Achelis*.

— La troisième édition entièrement revue de la *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, publiée sous la direction d'Albert Hauck, à Leipzig, chez Hinrichs, paraît avec une remarquable rapidité. Déjà les deux premiers tomes de 801 et de 780 p. à deux colonnes ont paru. On ne saurait trop louer cette promptitude d'exécution, fruit d'une laborieuse préparation antérieure. Seule, en effet, elle peut assurer à un ouvrage de ce genre l'unité de temps qui lui est indispensable. Trop souvent dans les travaux de ce genre les articles des premiers volumes sont déjà vieillis quand, bien des années plus tard, les derniers volumes ne sont pas encore finis. Mais si l'on peut louer la direction de son esprit de décision dans la réalisation du programme, il y a lieu de regretter que l'intérêt ecclésiastique l'ait emporté trop souvent sur l'intérêt scientifique, non pas seulement dans le choix des collaborateurs et la nature des solutions préconisées, mais surtout dans l'exposition de l'état actuel de certains problèmes critiques. On ne saurait demander aux rédacteurs des articles de ne pas défendre ce qu'ils considèrent comme la vérité, mais on a le droit de leur demander, dans un ouvrage de ce genre, un exposé impartial et complet des solutions autres que les leurs. Or, surtout en ce qui concerne la critique biblique, spécialement du Nouveau Testament, il semble bien qu'il y

Digitized by Google

ait à cet égard un sérieux recul sur l'édition précédente. Ce n'est pas précisément à l'honneur de l'esprit qui règne aujourd'hui dans la science religieuse en Allemagne.

— MM. *Frz. Delitzsch* et *G. Schnedermann* ont publié récemment chez Dörffling et Franke, à Leipzig, une seconde édition revue et corrigée de l'excellent ouvrage de feu le professeur *Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie* connu aussi sous le titre : *Die Lehren des Talmud.* Dans la nouvelle édition le titre est encore changé, sans grande utilité. L'ouvrage porte maintenant la dénomination suivante : *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften gemeinfasslich dargestellt* (in-8 de XL et 427 p.; prix : 8 m.). Nous ne saurions trop recommander la lecture de cet ouvrage à ceux qui s'occupent de critique biblique et de l'histoire des origines du christianisme.

— Nous signalons aussi avec éloge la seconde édition de la *Neutestamentliche Theologie* du professeur *W. Beyschlag* (2 vol. in-8 de XXIII-426 et VIII-552 p.; prix : 18 m.). L'auteur appartient à l'école critique modérée, mais se distingue avantageusement des historiens pour lesquels la piété remplace trop souvent les arguments. Il maintient, à notre sens avec raison, contre plusieurs des plus récents critiques, l'indépendance de l'enseignement de Jésus à l'égard de l'eschatologie juive, au moins dans les éléments essentiels de sa prédication.

ANGLETERRE

M. *Gwynn* a publié chez Longmans, Green et Cie, à Londres, en une très belle édition, une version syriaque de l'*Apocalypse* canonique. La Peshitô, on le sait, ne contient pas l'Apocalypse. Le texte syriaque de ce livre qui se trouve dans les Polyglottes date, d'après M. Gwynn, du VIIe siècle. La nouvelle version semble être plus ancienne ; peut-être est-elle de la fin du Ve ou du commencement du VIe siècle.

— M. *T. W. Arnold,* professeur de philosophie dans un collège mohamétan de l'Hindoustan, a publié à Westminster, chez Constable, un volume intéressant sur l'activité missionnaire dans l'Islam : *The preaching of Islam; a history of the propagation of the Muslim faith* (XI et 388 p.). On lira cet ouvrage avec profit, d'abord comme témoignage du succès considérable de la propagande mohamétane en Asie et en Afrique, ensuite comme essai d'explication de la facilité avec laquelle des populations de race, de religion et même de civilisation très différentes, accueillent la foi islamique. Peut-être M. Arnold est-il lui-même un peu trop fasciné par la valeur religieuse de l'Islam, au point de n'en voir que les avantages et de laisser dans l'ombre les éléments fâcheux. Mais, quelle que soit l'opinion professée à cet égard, il est une chose certaine, c'est que les résultats obtenus par la propagande missionnaire musulmane sont beaucoup plus considérables que ceux des missions chrétiennes, et cela avec des moyens assurément moins dispendieux et moins organisés. Il y a là un des

Digitized by Google

phénomènes les plus dignes d'attention dans l'histoire religieuse de l'humanité contemporaine, et c'est à peine si quelques rares personnes s'en aperçoivent.

— La belle Concordance de la Bible des LXX, entreprise par le regretté *Edwin Hatch* et continuée par M. *H. A. Redpath*, avec le concours de divers collaborateurs, est actuellement achevée. (*A Concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press). C'est le travail le plus complet de ce genre qui existe. Non seulement le texte des LXX, mais aussi les parties connues des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion ont servi à la rédaction de ce dictionnaire. Il sera désormais l'instrument de travail indispensable pour quiconque étudie le grec hellénistique.

— La *Vie de saint François d'Assise* de notre collaborateur, M. *Paul Sabatier*, a été publiée en traduction anglaise par L. S. Houghton, à Londres, chez l'éditeur Hodder.

ÉTATS-UNIS

Nathaniel Schmidt. Was בר נשא *a messianic title?* M. Schmidt, professeur de langues et littératures sémitiques à Cornell University, a publié en tirage à part l'article qu'il a inséré dans le XVe volume du « Journal of Biblical Literature » sur la signification de l'expression araméenne à laquelle correspondent les mots ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου dans le texte grec de notre Nouveau Testament. Il aboutit à cette conclusion : « rien ne prouve d'une manière convaincante que Jésus ait trouvé cette expression usitée par son peuple comme titre messianique, ni qu'il l'ait employée lui-même dans ce sens » (p. 52). Mais si l'expression araméenne ne semble pas avoir constitué un titre messianique, il n'en est pas de même de l'expression correspondante grecque. A quelle époque cette détermination spéciale de l'expression grecque eut-elle lieu? C'est ce qu'il est difficile de préciser. Quant à Jésus, sa gloire immortelle est d'avoir voulu être l'homme, dans la plus haute et la plus noble acception de ce terme.

— Nous avons reçu de la New Talmud publishing Company (New-York, 54 East 106th.street) la première livraison du quatrième volume de la *New edition of the Babylonian Talmud, original text edited, corrected, formulated and translated into English*, par *Michael L. Rodkinson*. Cette livraison contient, en anglais et en hébreu, les traités Shekalim et Rosh Hashana de la section Moed (c'est-à-dire des fêtes).

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. DE A. BURDIN, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNE NOUVELLE VIE DE JÉSUS

Jésus de Nazareth. *Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, par ALBERT RÉVILLE, professeur au Collège de France. 2 vol. in-8, avec une carte, lib. Fischbacher, Paris, 1897.

Ce livre magistral a paru sans bruit au commencement de la présente année. Il n'en marquera pas moins une date dans l'histoire de la critique appliquée aux origines du christianisme et à la vie de son fondateur, au moins dans les pays de langue française. Nous voudrions expliquer pourquoi, en toute simplicité, sans être gêné, en aucune manière, par l'endroit où nous écrivons, dans notre désir ou plutôt dans notre devoir de rendre justice à un ouvrage qui représente le fruit mûr et riche d'une longue vie toute consacrée aux études les plus hautes et aux labeurs les plus désintéressés.

I

Parcourant dans son enseignement du Collège de France le vaste champ de l'histoire des religions, M. Albert Réville nous avait déjà donné, avec des *Prolégomènes* indispensables, en 1881, *Les religions des peuples non civilisés* en 1883, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou* en 1886, *La religion chinoise* en 1889 ; il arrivait donc, en suivant cette route ascendante, aux formes supérieures du polythéisme antique telles que le brahmanisme, le mazdéisme, la religion hellénique et romaine. Mais, à l'heure présente, tant et de si graves problèmes sont encore irrésolus en ce qui touche ces grandes religions, et des solutions si nouvelles et si discutées sont présentées tous les jours, qu'il lui a paru périlleux ou plutôt impossible d'en présenter un tableau d'ensemble quelque peu objectif et garanti contre les revirements imprévus d'une science en transformation. Non seulement la situation apparaît autre, si l'on se tourne vers le

Digitized by Google

judaïsme et le christianisme, mais encore M. Réville qui, ailleurs, récoltait dans le champ des autres, rentre ici sur son domaine propre; il se retrouve spécialiste; il a passé plus de quarante-cinq ans de sa vie à le cultiver ; il a pris une part brillante à la conquête et à la démonstration des conclusions générales ou partielles de la critique historique, sur les origines et le caractère de la première littérature chrétienne, en particulier, sur le caractère et la formation des Évangiles [1]. Personne n'était plus autorisé que lui ni en meilleure situation pour résumer et présenter au public français les résultats auxquels ont abouti tant de persévérants efforts et de si vives discussions. En écrivant cette nouvelle Vie de Jésus, il a planté, si j'ose ainsi dire, au penchant de ce siècle, un ferme et droit jalon qui restera un point de repère essentiel pour dessiner la direction et le progrès des études critiques sur la vie de Jésus durant ces cent dernières années.

Nous ne remonterons pas jusqu'au célèbre ouvrage de Dupuis sur l'*Origine de tous les cultes*, paru l'an IV de la République française (1796), où la vie de Jésus était ramenée à un mythe astronomique. Tout au plus peut-on le signaler comme le point extrême d'où notre pensée philosophique française, en dehors des confessions religieuses, est partie. En 1840 parut la traduction de la *Vie de Jésus* de Strauss, par Littré, avec une préface de ce dernier dans la 3e édition, 1853. C'est l'ouvrage décisif qui donne l'impulsion et le branle aux recherches nouvelles. Malheureusement, il s'agissait moins alors, dans l'opinion publique, de découvrir la réalité positive dans l'histoire de Jésus, que d'avoir une puissante machine de guerre contre le catholicisme. Strauss avait admirablement réussi, par sa dialectique impitoyable, à montrer la fragilité de l'exégèse surnaturaliste et

1) Son mémoire intitulé : *Études critiques sur l'évangile selon saint Matthieu*, paru en 1862, a été un élément capital du procès instruit par la critique sur la composition des évangiles synoptiques. Il y faudrait joindre la brillante collaboration de l'auteur à la *Revue de théologie* de Strasbourg, un volume d'*Essais de critique religieuse*, 1869, et une *Histoire*, devenue classique, *du dogme de la Divinité de Jésus-Christ*, 1869 et 1876.

Digitized by Google

l'impuissance de celle du rationalisme évhéméristе qui essayait de la remplacer. Il avait encore certainement réussi à montrer la formation du mythe sur les points extrêmes de l'histoire évangélique. Mais l'hypothèse mythique appliquée à l'ensemble de cette histoire n'en rendait point compte ; il subsistait un noyau résistant de réalité positive qu'il s'agissait de dégager. L'enseignement de Jésus suffisait, à lui seul, pour révéler une personnalité incomparable. Il faut ajouter qu'écrire une vie de Jésus était impossible avant qu'eût été débrouillé le problème si complexe de la formation littéraire des évangiles. Or cette tâche était à peine entreprise du temps de Strauss et de Littré. Pour arracher la vie de Jésus aux constructions et aux hypothèses systématiques des philosophes et des théologiens, il fallait avoir une idée positive de la valeur des documents et de leurs rapports mutuels. Or, dès qu'au lieu de les juger au point de vue dogmatique, on se mit à les étudier littérairement, on découvrit bien vite, derrière et au fond des trois premiers évangiles canoniques, des récits plus anciens absorbés mais encore reconnaissables dans cette rédaction nouvelle. On se mit à les dégager et à les reconstruire avec leur caractère et dans leurs contours primitifs. Ils apparurent alors ce qu'ils étaient en effet : l'écho vivant de la première prédication apostolique, le dépôt écrit des souvenirs de la génération qui avait vu Jésus, avant que le travail de la dogmatique ou de la légende eût eu le temps de les déformer. L'histoire positive apparaissait et se dégageait d'elle-même comme une terre ferme sort des brumes dorées du matin. Comme toujours, la critique strictement littéraire devait frayer la voie à la critique historique.

C'est sous le coup et sous le charme de cette vision saisissante, que Renan écrivit sa *Vie de Jésus* (1863), qui forme avec celle de Strauss une si vive antithèse. Le grand écrivain s'appliqua si bien à dessiner les traits et à restituer l'histoire du Christ de Nazareth qu'on put lui reprocher d'en avoir écrit le roman bien plus qu' une biographie. Évidemment, il s'était égaré dans l'interprétation des textes, des faits et du caractère de Jésus lui-même en envisageant toute cette vie au point de vue esthétique,

Digitized by Google

au lieu de la laisser dans la catégorie morale de la sainteté. L'impression produite sur le public fut énorme ; le succès auprès des esprits compétents et rassis fut moindre. La tentative parut plus littéraire que scientifique. M. Réville fait remarquer avec beaucoup de raison que l'artiste chez Renan a souvent entraîné l'historien à se représenter les choses sous un jour contre lequel la réalité proteste ; et d'autre part, que ce grand esprit qui était si hardi dans la spéculation philosophique se montrait d'une timidité étonnante et d'une inconséquence singulière devant les textes traditionnels. Sa critique ne manquait pas de finesse ou de pénétration, mais de rigueur, de logique et de fermeté.

L'ouvrage de M. Réville clôt, pour la science française, cette période de dilettantisme historique et en inaugure une nouvelle. Certes, il ne prétend point rivaliser au point de vue littéraire avec celui de son illustre devancier, et nous devons avertir ici que toute comparaison, à cet égard, serait décevante en ce sens qu'elle donnerait la plus fausse idée de ce qu'il a voulu faire et de ce qu'il a fait. Le sous-titre de son livre explique nettement son dessein strictement scientifique : *Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et sur la vie de Jésus.* Il ne s'agit donc pas d'une restitution plus ou moins heureuse, plus ou moins conjecturale de la vie du Christ, mais d'un examen critique des textes qui nous la racontent et d'un effort rationnel et méthodique pour dégager de ces textes le fond de réalité qu'ils peuvent recouvrir. C'est là ce qui rend ce livre passablement austère. L'auteur ne donne rien à l'imagination et ne cède que très rarement au sentiment. En revanche, ce que les esprits qui font passer le vrai avant tout y trouveront, c'est le résultat, aussi objectif que possible, de tout le travail véritablement scientifique accompli jusqu'à nos jours en ce domaine, théâtre éternel de tant de controverses passionnées et d'inventions fantaisistes. Cela ne veut pas dire qu'il nous apporte le dernier mot de la science. S'il y a des problèmes qu'il nous montre définitivement résolus, il en soulève d'autres qui restent à l'ordre du jour et dont nous croyons qu'il est possible de donner soit de meilleures, soit de plus complètes solutions. Nous aurons l'occa-

Digitized by Google

sion d'en indiquer quelques-uns dans la suite de cette étude. Mais il faut d'abord faire connaître la contexture du livre.

II

Il débute par une longue introduction en deux parties, qui remplit presque tout le premier volume. Au point de vue des proportions, les littérateurs jugeront peut-être cette préparation excessive ; au point de vue scientifique, elle est d'une stricte nécessité. Il est impossible d'aborder la biographie de Jésus sans deux grandes opérations préalables : déterminer exactement le sol historique, la tradition religieuse où la personnalité du Christ a toutes ses racines, le milieu moral et social où il a grandi et agi ; et, d'autre part, soumettre à un examen critique, rigoureux, les documents où la première Église chrétienne a déposé son histoire. C'est pour avoir manqué à ces deux conditions que le Jésus de M. Renan a paru plutôt un Christ taillé par le ciseau d'un artiste dans un bloc de marbre blanc, qu'un personnage réellement historique. M. Réville a fait passer les exigences de la critique scientifique avant celles du goût et de l'harmonie. Il a voulu faire vrai, avant de faire beau, et il nous retient longtemps sur le seuil de cette histoire, pour nous préparer à la comprendre. Les procédés du savant patient et scrupuleux ne manquent pas de beauté; mais c'est une beauté d'un autre ordre et qui parle à l'intelligence, non à l'imagination.

Nous avons donc, tout d'abord, un clair et rigoureux exposé de l'évolution antérieure de la religion d'Israël, tracé d'après les résultats généraux de la critique littéraire des sources. Nous ne résumerons pas ce résumé d'une concision si expressive. Nous nous arrêterons seulement à trois chapitres d'une originalité de vues, ou d'une netteté d'exposition particulières : la genèse du monothéisme hébraïque, les partis religieux du temps de Jésus, la famille des Hérodes, et surtout Hérode le Grand.

La religion des Hébreux a dû commencer par être une reli-

Digitized by Google

gion de la nature. Iahveh fut d'abord un dieu naturiste, c'est-à-dire que sa personnalité fut d'abord attachée à un phénomène physique. M. Réville montre ce phénomène dans la foudre. Iahveh fut un dieu du feu, de la lumière, de l'éclair. Il eut sa patrie primitive, dans la presqu'île sinaïtique où les Beni-Israël le rencontrèrent et l'adoptèrent. Cette origine de Iahveh, que tant de textes et ses plus essentiels attributs suggèrent, explique bien son caractère particulier et l'évolution par laquelle, sous l'action des prophètes, de ce dieu fulgurant et solitaire, sortira le dieu saint et jaloux, le dieu de la conscience morale. La lumière, qui est son essence première, exclut toute souillure. La foudre qui est sa voix et l'éclair qui est son arme en font le plus puissant des dieux, une sorte de Jupiter sémitique, sans les faiblesses, les passions et la compagne du Zeus d'Homère et d'Hésiode. La sainteté, une sainteté exclusive et redoutable, sera son caractère définitif. Pour jouir de sa protection, il faudra être pur et saint comme lui. On voit le germe et l'on en peut suivre l'épanouissement et la transfiguration graduels. Iahveh n'a jamais eu de parèdre ni d'associé ; il est seul. Le culte des Israélites fut d'abord une monolâtrie qui devint, au VIIIe siècle, un pur et austère monothéisme.

A cette explication de M. Réville, je ne vois qu'une difficulté. Iahveh, nous dit-il, était un dieu indigène du Sinaï. Mais les Hébreux étaient-ils aussi originaires de cette presqu'île fameuse? Leurs plus antiques traditions ne les font-ils pas venir de la Mésopotamie? Étaient-ils sans une divinité particulière avant de sortir d'Égypte? En ont-ils donc changé tout d'un coup? Le dieu national des vieilles tribus israélites est un dieu nomade comme son peuple. Il n'a pas de résidence fixe, il répugnera même à habiter dans un temple et, même en acceptant celui de Jérusalem, il laissera entendre qu'il habite le ciel et qu'il est présent sur toute la terre. Ce qui est vrai, c'est qu'au Sinaï, au milieu des éclairs et des orages, il apparut dans une révélation toute particulière, comme le dieu de la nation désormais indépendante, et il conclut avec elle un pacte, une alliance bilatérale en quelque sorte, laquelle resta le fondement de la vie religieuse, sociale et politique

Digitized by Google

d'Israël. Une telle révélation qui fut en même temps une révolution ne fut pas l'œuvre spontanée, anonyme, de la conscience populaire, mais la création morale, l'effort puissant d'une grande personnalité tentant d'affranchir Israël aussi bien des anciennes langes du naturisme que de la servitude étrangère. Le nom et l'œuvre de Moïse sont entourés de légendes; mais son rôle paraît nécessaire. Le progrès religieux va se faire par les prophètes ; c'est un grand prophète religieux et politique à la fois, qui dut en avoir l'initiative. Mon observation critique c'est le regret que M. Réville n'ait pas fait à ce nom et à cette œuvre une place dans ce vigoureux exposé des origines du monothéisme hébreu.

Un autre chapitre des plus nouveaux et des plus intéressants est celui qui est consacré aux Pharisiens, aux Sadducéens et aux Esséniens. Il régnait sur ces divers partis, au sein du peuple juif et aux environs de l'ère chrétienne, bien des obscurités et des confusions, grâce surtout à l'historien Josèphe. Tout cela a fini par s'éclaircir et se préciser nettement. Sans doute, M. Réville a été précédé dans cette partie de l'histoire d'Israël, par MM. Wellhausen, Schürer, Holzmann, Derenbourg, Graetz, Stapfer ; mais je ne crois pas qu'on eût encore rien écrit d'aussi lucide, ni expliqué et dépeint chacune de ces tendances avec un relief aussi net et aussi original. Il sort de cet exposé des rayons de lumière qui éclairent très vivement le drame de la vie de Jésus.

Je voudrais signaler enfin le chapitre sur les Hérodes. Le portrait d'Hérode le Grand est dessiné avec autant de précision que de vigueur et il reste frappant de vie et de vérité. Peut-être y a-t-il ici quelque excès dans le développement par rapport à l'ensemble de cette introduction historique. M. Réville a repris une idée qu'il avait déjà fait valoir en deux articles de cette *Revue*[1], sur le rêve ambitieux que ce prince, grisé par une constante et prodigieuse fortune, aurait nourri d'arriver à l'empire

1) *Revue de l'histoire des religions*, tome XXVIII, p. 283, et tome XXIX, p. 1.

Digitized by Google

du monde, et de faire succéder sa puissance à celle de Rome. Bien des indices peuvent, au premier abord, paraître appuyer une telle conjecture. M. Réville les a soigneusement réunis. Ils ne nous ont pas convaincu. Hérode était un politique d'esprit trop positif, pour s'abandonner à une chimère qui ne pouvait manquer de le perdre. Des oracles messianiques plus ou moins obscurs ne devaient guère influer sur sa conduite qui se déterminait d'après d'autres données et d'autres calculs. Si cette vision traversa jamais son esprit, elle dut s'effacer après Actium et sa rencontre avec Auguste à Aquilée. Il n'épargnait rien, il est vrai, pour se rendre populaire à Rome, à Athènes, à Alexandrie et dans le monde grec; mais c'était une manière de faire sa cour aux maîtres du monde, bien plus que de se préparer à leur succéder. Il tenait à ne pas être pris pour un roi barbare, un simple roi des Juifs, enfermé dans le fanatisme de ses sujets et accusé comme eux de cet *odium generis humani*, qui les rendait insupportables au reste du monde. Avant de mourir, lui-même partagea son royaume, entre trois de ses fils ; ce n'est pas le fait d'un prince aspirant pour lui-même ou pour sa dynastie à la monarchie universelle. Mais ce point de détail, il faut l'avouer, n'intéresse pas beaucoup l'histoire de Jésus. En revanche, nous regrettons que l'auteur n'ait pas arrêté son attention et la nôtre, sur un autre point qui la touche davantage. Il n'y avait pas en Palestine, à cette époque, que des Pharisiens, des Sadducéeens et des Esséniens ; il existait un quatrième groupe, une autre tendance, beaucoup moins en vue, le groupe des « pauvres » pieux, des *ébionim*, qui vivaient de foi humble et d'espérance résignée. Cette piété tout intime, cette religion des *anavim*, se perpétuait en Israël depuis la captivité. Elle avait sa littérature très particulière dans le second Esaïe, dans Jérémie et les lamentations de Jérémie, surtout dans les Psaumes. Elle éclate dans les cantiques d'Élisabeth, la mère de Jean-Baptiste, de Marie, du vieillard Siméon et dans la figure de la prophètesse Anne, Ce sont ceux à qui Jésus s'adressera tout d'abord, quand il dira : μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ou encore : οἱ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, ceux qu'il appelle ailleurs : οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι. C'est à cette famille religieuse, nous

Digitized by Google

semble-t-il, que Jésus appartient. L'ébionisme a été véritablement le berceau de l'Évangile. C'est de là qu'il est sorti et c'est là qu'il a trouvé ses premiers adhérents.

Après avoir ainsi établi le sol traditionnel, le milieu social, politique et religieux où se déroulera la vie de Jésus, M. Réville aborde l'étude critique des documents qui nous en ont conservé le souvenir. Il a non seulement voulu résumer les résultats auxquels ont abouti de fort longues et fort minutieuses recherches, mais surtout expliquer et montrer à l'œuvre la méthode scientifique à laquelle on en est redevable. Nos évangiles canoniques sont de formation secondaire ou même tertiaire. Leur rédaction est séparée par plus d'un demi-siècle des faits qu'ils nous racontent. S'il était donc impossible de remonter plus haut, il faudrait désespérer de percer à travers le brouillard de la légende jusqu'à la réalité positive. Mais la critique littéraire patiemment appliquée à nos textes canoniques est venue au secours de la critique historique. Elle a pu retrouver et même reconstituer les récits plus anciens qui sont entrés dans la composition des évangiles actuels, au moins en ce qui regarde les trois premiers, appelés *synoptiques*. Malgré la couleur uniforme de la rédaction, il a été relativement facile, une fois qu'on a été mis sur la voie, de constater que notre premier évangile dit de Matthieu, par exemple, est formé d'un recueil de sentences (λογοί ou λόγια τοῦ Κυρίου) qui avait d'abord existé d'une façon indépendante, et d'un récit anecdotique du ministère de Jésus, qui se retrouve tout entier et également indépendant, dans notre évangile de Marc. A ces deux documents, plutôt juxtaposés que fondus, ajoutez quelques éléments extérieurs puisés dans la tradition orale encore vivante, mais en train de s'altérer gravement, et vous avez notre premier évangile.

Celui de Luc ne se décompose pas avec moins de certitude et de facilité. Quand même l'auteur ne nous en aurait pas expressément avertis, dans son prologue, nous aurions également découvert les trois ou quatre sources qu'il a utilisées et combinées d'une façon qui est tout autre que celle de Matthieu. Le récit anecdotique représenté par Marc lui a servi de trame, dans

Digitized by Google

laquelle il a disséminé les *logoi du Seigneur* qu'il a connus dans une version grecque légèrement différente. En même temps, surtout vers le milieu, à partir de la fin du chapitre IX, il a allongé le récit de Marc par un autre document qu'il a eu seul à sa disposition et qui racontait surtout la mission itinérante de Jésus. A ces trois documents, ajoutez l'évangile de l'enfance et quelques autres éléments traditionnels et vous vous rendez compte très clairement de la structure de son ouvrage. Enfin l'évangile de Marc apparaît le plus original et le plus indépendant des trois. S'il ne représente plus tout à fait le récit primitif, qui a servi de canevas aux deux autres, il en est une édition assez légèrement retouchée, à Rome, sans doute, quand l'Église du second siècle adopta et arrêta définitivement la tétrade évangélique.

De cette analyse, il résulte que nous atteignons une première couche de récits qui nous rapprochent beaucoup des faits qui nous intéressent. Trois documents s'offrent à nous : 1° un recueil de discours de Jésus d'une telle teneur qu'on voit très bien en les lisant, qu'ils ont été non seulement prononcés, mais rédigés avant la ruine de Jérusalem, probablement par l'apôtre Matthieu, et en langue hébraïque (Papias) ; 2° un récit de la vie publique de Jésus à partir du baptême de Jean, que le même Papias nous dit avoir été rédigé par Marc, devenu l'interprète de Pierre, d'après les souvenirs que lui avait laissés la prédication de cet apôtre ; 3° enfin un autre livret précieux, tableau des prédications itinérantes de Jésus à travers la Galilée, la Samarie et la Judée et qui forme la partie vraiment originale de l'évangile de Luc. Grâce à ces sources ainsi dégagées, nous arrivons sûrement à une constatation historique des plus positives. Nous n'avons pas seulement dans ces trois documents primitifs un écho immédiat de la prédication même des apôtres ; mais quand on les rapproche, ils se confirment si bien l'un et l'autre, se complètent si heureusement et forment un corps de traditions, un ensemble d'une si frappante unité morale, d'un type si particulier et d'une originalité si incomparable, que le scepticisme le plus défiant est vaincu. A cette concordance interne véritablement étonnante, ajoutez le

Digitized by Google

caractère des discours de Jésus. L'originalité inimitable de son enseignement, son tour de pensée et de style, l'accent, le timbre unique de cette voix si profonde et si familière donnent au recueil des discours de Jésus, qu'on peut assez bien reconstituer d'après Luc et Matthieu, un cachet de réalité indiscutable. Il y faut joindre, en outre, le témoignage historique qu'apportent à cette tradition première les épîtres de l'apôtre Paul, écrites de vingt à trente ans après la mort de Jésus, et l'on obtient non plus le sentiment vague, mais la conviction entière que nous sommes sur le sol de la réalité, et que l'historien le plus sévère peut commencer son œuvre de recherche et d'exégèse avec le légitime espoir de la voir aboutir. Telle est l'impression générale essentiellement positive que laisse la belle et savante discussion que nous venons de résumer.

M. Réville l'a complétée par des notes plus techniques mises à la fin du premier volume : *Ressemblances et différences des évangiles synoptiques*; *Unité de rédaction du premier; Les logia dans les évangiles de Matthieu et de Luc; Intercalation des passages spéciaux de Matthieu dans un texte commun à Matthieu et à Marc; Le Proto-Marc.* Nous en aurions voulu une autre du même genre pour établir la réalité du troisième document utilisé par Luc seul et inséré au plein milieu de son récit. J'admets, avec M. Réville, l'existence de ce document; mais il n'ignore pas plus que moi sans doute que les savants d'outre-Rhin en majorité se refusent encore à le reconnaître.

Reste le quatrième évangile, objet de disputes qui durent toujours. Ce nouvel et tardif document rompt l'harmonie morale et littéraire des trois autres. Il représente un type d'histoire évangélique essentiellement différent de style, de conception générale, de matière et de doctrine. Et c'est là ce qui crée à tous les *harmonistes* d'insurmontables difficultés. Si le type d'histoire dit johannique est vrai, le type synoptique est faux et réciproquement. On se trouve dans la nécessité de choisir, ou, tout au moins, de prendre dans l'un ou dans l'autre, le point de départ et la norme de la reconstruction de la vie de Jésus. Jadis, on prenait ce point de départ et cette norme dans l'évangile du

Digitized by Google

disciple que Jésus aimait, parce que l'authenticité en paraissait incontestable. Aujourd'hui, on est plutôt disposé à donner la préférence au type synoptique et c'est ce que fait M. Réville qui, loyalement, nous avertit qu'après avoir défendu jadis l'authenticité de l'évangile johannique, il a été amené par des études plus approfondies à le sacrifier tout à fait. Nous estimons qu'il a pleinement justifié cette évolution de sa pensée ; mais peut-être est-il allé d'un excès à l'autre et après avoir trop tenu à l'historicité de ce livre, en fait-il aujourd'hui trop bon marché. C'est du moins l'impression que nous laisse le beau chapitre qu'il lui consacre.

Il insiste avec raison sur le caractère essentiellement théologique de cet évangile et sur la doctrine du *logos* incarné qui le pénètre d'un bout à l'autre et transfigure non seulement le visage du Fils de l'homme, mais toute la matière et le cadre de son histoire. Il y voit un effet logique de l'application de la théologie philonienne à la tradition laissée par Jésus de Nazareth. La vraie substance de cette vie n'est plus dans les événements extérieurs matériels et contingents, mais dans l'idée éternelle et salutaire qui s'y révèle, en sorte que le tissu historique devient d'un bout à l'autre transparent et que tout s'y transmue en symboles, types et allégories. Nous ne pensons pas que l'on puisse contester le bien-fondé général de cette appréciation qui éclaire d'un jour éclatant et justifie même bien des passages obscurs, et bien des procédés ou des audaces historiques, autrement injustifiables.

Mais cette vérité n'est peut-être pas toute la vérité. Ce livre mystérieux a deux faces, l'une tournée vers la théologie, et l'autre vers l'histoire. A côté de ces transfigurations de la réalité par la doctrine du *logos* incarné, il y a des détails positifs, des scrupules d'exactitude, des paroles authentiques de Jésus, des rectifications de la tradition synoptique déjà consacrée qui étonnent d'autant plus et font hésiter devant une conclusion trop unilatérale. On sent en plusieurs endroits que l'auteur n'est pas seulement en possession d'une doctrine supérieure et transcendante, mais encore qu'il est le dépositaire jaloux d'une

Digitized by Google

tradition particulière, indépendante de celle qui régnait alors; en sorte, qu'après avoir paru le plus hardi des métaphysiciens, tout d'un coup il se montre à nous comme le plus précis des chroniqueurs. Il lui arrive plusieurs fois de citer des paroles de Jésus qu'il interprète, nous ne dirons pas à contre-sens, mais dans un sens tout autre que le sens historique et naturel. Comment aurait-il inventé ce qu'il n'a pas bien compris? Pourquoi a-t-il si bien ponctué chronologiquement le ministère de Jésus, ne faisant apparaître ce dernier à Jérusalem qu'aux fêtes religieuses et laissant dans la suite de son récit des intervalles vides qui constituent d'énormes lacunes. Voyez en particulier ch. VII, 1, où dans un seul verset tiennent cinq mois de ministère galiléen, absolument passés sous silence? Évidemment l'auteur connaît les évangiles synoptiques. On peut le prouver pour chacun des trois par des allusions, des imitations ou des rappels indubitables. Il ne donne pas sa narration comme complète et se suffisant à elle-même. J'ai bien plutôt le sentiment qu'il suppose connue de ses lecteurs, la tradition commune des premiers évangiles, et que son livre s'y rapporte comme un commentaire doctrinal d'ordre supérieur. Les autres avaient donné la chair de l'histoire évangélique; il veut en faire éclater le sens profond et en donner l'esprit.

Quand on est arrivé à ce point de vue, on ne juge pas absolument inconciliable ce qui paraît à M. Réville incompatible et contradictoire. Il part de cet axiome qu'il faut écarter et rejeter comme non historiques toutes les parties de l'évangile, où se reconnaît l'influence de la doctrine du *logos* incarné. Cet axiome ne me semble pas aussi certain. Nathanaël, Nicodème, tout comme Pierre et Thomas, peuvent devenir des types d'un certain genre de foi, sans être pour cela des personnages imaginaires. Le miracle de la multiplication des pains a bien été pris dans la tradition de Marc, et il n'en a pas moins donné l'occasion de l'allégorie du pain descendu du ciel. Caïphe peut prononcer une parole tenue par l'auteur pour une prophétie, sans que ni la parole ni Caïphe aient été inventés. Le même auteur peut interpréter allégoriquement la parole de Jésus;

Digitized by Google

« Abattez ce temple, et je le relèverai dans trois jours, » sans que cette parole en soit moins authentique. Le type synoptique doit rester la norme, cela n'est pas douteux; mais il faudrait prendre garde d'écarter trop rapidement ce qui, tout en étant nouveau dans Jean, ne contredit pas ce type primitif; car il arrive souvent que le récit synoptique lui-même ne s'explique bien que par ces nouveaux éclaircissements.

En voici un exemple : M. Réville constate, à l'encontre des théologiens de l'école de Tubingue, que le ministère de Jésus ne peut tenir dans une seule année, et il le fait durer, d'accord en cela avec le quatrième évangile, deux ou trois ans. Mais il ne veut pas que, dans ces trois ans, Jésus soit monté une seule fois à Jérusalem avant de s'y rendre pour y mourir. A mon avis, c'est une inconséquence. Il est tout aussi impossible de faire tenir, dans une seule semaine et dans une seule visite, les divers incidents que les synoptiques eux-mêmes placent à Jérusalem, que de faire tenir le ministère galiléen dans une année. Jésus, s'adressant à la ville indifférente, s'écrie : « Combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous son aile ! » Enfin, ne se met-on pas, en niant que Jésus ait paru à Jérusalem avant la semaine de sa mort, dans l'impossibilité d'expliquer les craintes, la haine des autorités juives et le drame où le prophète de Nazareth perdit la vie? Quand on connaît l'attitude de Jésus à l'égard des coutumes et des lois traditionnelles de son peuple, des visites à Jérusalem, à l'époque des fêtes solennelles, dans le seul intérêt de sa prédication missionnaire, ne sont-elles pas infiniment plus vraisemblables qu'une abstention systématique? Et puis, comment s'expliquer en Galilée ses craintes et ses pressentiments d'une mort inévitable qui l'attend dans la ville sainte, s'il n'a pas eu l'occasion d'en tâter, pour ainsi dire, le tempérament et les dispositions?

Nous ne faisons pas ces remarques pour combattre en principe le jugement de M. Réville sur le quatrième évangile, mais seulement ce qu'il nous paraît avoir de trop exclusif, d'absolu. De même, sans nier que la théologie de ce livre se rattache à la

Digitized by Google

manière de penser philonienne, nous n'aimons pas que l'on appelle l'auteur un philonien d'Alexandrie. Il l'est, à mon avis, beaucoup moins que l'auteur de l'Épître aux Hébreux. C'est un autre esprit qui respire ici. C'est l'esprit d'Éphèse et de l'Asie-Mineure. C'est en Asie-Mineure que le terme de *logos* fut appliqué pour la première fois à la personne de Jésus-Christ (*Apoc.*, XIX, 14) comme un nom mystérieux. C'est là que les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens avaient jeté les germes d'une doctrine analogue ; que cette doctrine s'était développée par la première Épître de Jean, mais en conservant toujours une attache visible avec ce que l'on appelait couramment « la Parole de Dieu », c'est-à-dire la révélation même de l'Évangile. Le Christ est l'incarnation de cette Parole divine qui sauve ceux qui la reçoivent en eux-mêmes. La doctrine du *logos* n'a donc pas été importée d'un seul coup comme un théorème métaphysique étranger; elle s'est développée organiquement au sein même de l'Église et à l'intérieur de la pensée chrétienne, par une évolution qui ne la séparait pas nécessairement de la tradition historique de la vie de Jésus. Il y avait ainsi à Éphèse, dès la fin du premier siècle, une école mystique chrétienne parente sans doute, mais très différente par le sentiment et la piété pratique, de l'alexandrinisme proprement dit. L'auteur du quatrième évangile est un de ces mystiques d'Éphèse, l'héritier d'un double héritage : 1° d'une tradition évangélique orale déjà tournant à la légende, dont Jean le presbytre était sans doute le gardien, soit qu'il la tînt de Jean, l'apôtre mort depuis longtemps et transfiguré dans le type du disciple que Jésus aimait, soit de tout autre; 2° d'un développement de pensée mystique et théosophique rattachée à la notion même du *logos* et illuminant toute l'histoire. C'est la fusion intime de ce double héritage qui a produit le quatrième évangile où des éléments traditionnels et fortement légendaires, comme le miracle de Cana ou celui de Lazare, se sont trouvés préservés néanmoins du caractère fantastique ou grotesque du surnaturel apocryphe, par cette même doctrine de théologie transcendante dont on fait un grief au grand évangéliste inconnu et dont nous sommes, au contraire, disposé à le

Digitized by Google

remercier et à lui faire honneur. M. Réville nous promet de reprendre la question et de la traiter plus en détail. Nous espérons qu'il ne la séparera pas de la littérature johannique générale dont l'évangile est le plus beau rameau, mais enfin un rameau seulement.

III

Abordant enfin la biographie de Jésus, M. Réville la divise en cinq parties ou périodes qui s'enchaînent de la façon la plus simple. 1° *Les préliminaires de l'histoire évangélique* comprenant les récits de la naissance et de l'enfance de Jésus, sa jeunesse obscure et silencieuseet Jean-Baptiste; 2° *L'Évangile en Galilée*; 3° *Le Messie*; 4° *La Passion*; 5° *La Résurrection*. L'écrivain raconte et peint avec beaucoup de netteté et de vigueur. Une émotion profonde, mais toujours sévèrement contenue par la méthode scientifique, rend un grand nombre de ses pages extraordinairement vibrantes. On y trouve des évocations de figures et de scènes, par la seule analyse des textes, qui sont d'un relief et d'un réalisme puissants. Même et surtout après Renan, on ne lira pas sans en subir le charme les deux chapitres consacrés à l'Évangile galiléen (tome II, p. 20-60). Je n'ai pu, sans être ému jusqu'aux larmes, suivre jusqu'au bout la description de la crucifixion. Et cependant on ne saurait dire que l'écrivain recherche les effets littéraires; il s'en défend avec une austérité plutôt excessive. Au fond il discute toujours; il ne perd jamais de vue les textes, les serrant de près, les comparant, et en faisant jaillir, par leur rapprochement, des éclairs inattendus. Il y a telles péricopes, tels discours de Jésus qu'on croit véritablement lire pour la première fois.

Naturellement, tous les textes ne résistent pas à cette critique. S'il en est qui en ressortent avec le cachet saisissant de la réalité historique, il en est d'autres qui, se montrant ce qu'ils sont, poésie et légende, s'évanouissent en fumée d'encens brûlé par la piété sur l'autel évangélique, ou encore en légers et précieux parfums d'Orient versés sur la tête ou les pieds du Maître adoré. Tels sont ceux de sa naissance surnaturelle.

Digitized by Google

La critique purement littéraire montre que ces récits divins n'ont pas appartenu à la prédication apostolique primitive, et que le christianisme s'est fondé et propagé sans eux. Marc dit positivement que l'Évangile *commençait* au baptême de Jean. Le recueil primitif des *logia* n'avait pas un autre point de départ. Ni Jésus, ni ses disciples, ni ses compatriotes, ni sa mère, ni ses frères et sœurs n'ont jamais rien su de ces merveilles. Dans ses discours du livre des *Actes*, l'apôtre Pierre fait commencer l'Évangile à Jean-Baptiste, et c'est la fête de l'Épiphanie, c'est à-dire la fête anniversaire du baptême de Jésus, non celle de Noël ou de sa naissance, qu'a célébrée l'Église du second siècle. L'apôtre Paul n'a pas connu ce Protévangile. On n'en trouve pas de traces non plus ni dans l'Épître de Jacques, ni dans l'Apocalypse, ni dans l'Épître aux Hébreux, ni dans aucun livre du Nouveau Testament en dehors des premiers chapitres de Matthieu et de Luc, chapitres encore séparés par une solution profonde de continuité du corps même de la première tradition évangélique. On peut donc affirmer que ces récits n'ont pas vu le jour avant l'an 70, c'est-à-dire en un temps où la première génération des témoins de la vie de Jésus avait disparu.

Cette constatation littéraire permet de juger de la nature de ces traditions en dehors de toute préoccupation dogmatique. M. Réville, après beaucoup d'autres, montre de plus qu'ils sont inconciliables entre eux et qu'ils ont vu le jour en des cantons différents de la chrétienté primitive. Il va plus loin. Préoccupé de retrouver quelque chose d'historique dans ces légendes, il se demande si des incidents naturels n'auraient pas provoqué quelques-unes d'elles. C'est un peu trop sacrifier, à mon sens, à l'ancienne exégèse rationaliste que de vouloir ramener ainsi toujours le surnaturel au naturel; c'est de plus méconnaître, dans l'espèce, le vrai caractère de nos textes. Une telle recherche n'est pas seulement vaine; elle court le risque de diminuer la poésie religieuse qui fait tout le prix de ces narrations, sans enrichir l'histoire du moindre grain de sable.

Pour glorifier le berceau du Christ, l'imagination de la seconde ou troisième génération chrétienne n'a pas eu besoin de se

Digitized by Google

souvenir; elle était spontanément créatrice, et dans ses créations, inconscientes comme toutes les créations populaires, se reflétaient naïvement la délicatesse exquise comme aussi les préoccupations apologétiques de son ardente foi. Quand on range les textes dans l'ordre chronologique de leur apparition, on y peut suivre à l'œil nu l'évolution de la Christologie du premier siècle. D'abord Jésus est simplement le fils du charpentier Joseph, charpentier comme son père, et il a grandi au sein d'une nombreuse famille de frères et de sœurs, qui s'effraient de ses premières tentatives de prophète ou de prédicateur, qui veulent l'arrêter et l'enfermer même de force (*Marc*, III, 20-35). Quand Jésus aura été reconnu Messie par ses disciples, il sera tenu pour « fils et descendant de David », car le Messie devait l'être et l'on travaillera à établir sa généalogie davidique par Joseph. Nous en avons deux qui sont artificielles et inconciliables. C'est le premier degré de cette évolution où nous trouvons encore arrêté l'apôtre saint Paul. Mais le fils de David est aussi fils de Dieu. Paul se représentait cette filialité divine comme parfaitement compatible avec la filialité davidique, il la tenait pour *spirituelle* et manifestée par la résurrection (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, *Rom.*, I, 3 et 4). Mais l'imagination populaire aime les images concrètes; elle transforma en une génération physique cette origine divine, et nous eûmes la conception surnaturelle par la vertu du Saint-Esprit. C'est le second degré de la doctrine christologique. Toutefois M. Réville fait remarquer, avec autant de finesse que de raison, que nous n'avons pas encore ici le dogme de l'incarnation. C'est un enfant des hommes, après tout, que le Saint-Esprit introduit dans la série humaine par la conception de la Vierge. Ce n'est pas l'apparition de la seconde personne de la Trinité. On ne comprendrait pas comment le Saint-Esprit pourrait engendrer le *logos* préexistant. L'incarnation réelle d'une hypostase divine n'apparaît qu'avec le quatrième évangile (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, *Jean*, I, 14). Or, cette nouvelle conception se trouve inconciliable avec celle de la conception surnaturelle par la vertu de l'Esprit, comme celle-ci l'était d'ailleurs avec celle de la descendance davidique. Tant il est vrai que nous avons

Digitized by Google

dans ces premiers récits, tissés d'apparitions d'anges ou de mages, et d'événements surnaturels, de la poésie et de la dogmatique, non de l'histoire.

IV

Il est impossible, quand il s'agit de reconstruire une histoire comme celle de Jésus, de ne pas recourir à la conjecture ou à l'hypothèse. Cette histoire se compose de certains faits très certains présentés sans chronologie distincte ou séparés par des intervalles vides. Pour retrouver la suite des événements et combler les lacunes d'une narration épisodique et fragmentaire, il n'y a pas d'autre moyen que de chercher et de proposer le lien logique le plus vraisemblable et le plus naturel, c'est-à-dire faire l'hypothèse qui rende le mieux compte des textes authentiques et réponde le plus exactement à la situation générale connue d'ailleurs. Le drame qui mit fin à la vie de Jésus, par exemple, offre de grandes obscurités en ce qui concerne les causes historiques qui l'amenèrent. Pourquoi Jésus se décide-t-il brusquement, semble-t-il, après la scène du chemin de Césarée de Philippe (*Marc,* VIII 27, et par.), à monter à Jérusalem? Quel dessein se proposait-il? Quel motif a causé la haine et l'intervention violente du parti sacerdotal? Comment Pharisiens et Sadducéens se sont-ils trouvés d'accord pour sévir avec cette brutalité contre le prophète de Galilée? M. Réville a usé de la conjecture avec une extrême réserve dans la première partie de son récit; mais, arrivé devant le mystère de ce drame et de son dénouement imprévu, il a dû essayer une explication. Il faut bien rendre l'histoire intelligible, quand on entreprend de l'écrire. Son hypothèse sur la fin prématurée du Messie galiléen est sans aucun doute la partie la plus originale ou la plus personnelle de son œuvre. Voilà pourquoi il convient de nous y arrêter et de la discuter avec quelque attention.

Menacé par la police d'Hérode, entouré d'embûches, sentant le premier enthousiasme des foules galiléennes se refroidir, ayant accepté de ses disciples le titre de Messie qu'il avait décliné jus-

Digitized by Google

qu'alors, Jésus ne pouvait plus continuer son ministère public en Galilée. Il conçoit alors le dessein hardi d'aller à Jérusalem même et d'y proclamer officiellement le royaume de Dieu. Où donc le Messie doit-il apparaître et se manifester solennellement sinon dans la capitale de la théocratie? Sans doute il se défiait de la caste aristocratique des prêtres et des détenteurs de la science religieuse officielle. De là de noirs pressentiments; mais l'espérance de la victoire finale l'emporte. A défaut des autorités, il croyait pouvoir compter sur les dispositions du peuple; il espérait l'entraîner et le réunir rapidement autour de sa personne. Il se faisait là-dessus les illusions d'un jeune provincial qui s'imagine naïvement que la capitale sera aussi facile à émouvoir que les habitants de son canton. Que Jésus ait voulu frapper un grand coup, faire une manifestation messianique éclatante dans le centre du judaïsme, c'est ce que prouvent, selon M. Réville, non seulement l'attente émue et frémissante de ceux qui l'accompagnent dans cette aventure, mais surtout son entrée triomphale dans la ville sainte aux acclamations d'une foule enthousiaste, et la purification solennelle du Temple qu'il tente le même jour ou le jour suivant. Il faut voir là deux appels indirects mais retentissants adressés au peuple de Jérusalem, deux tentatives calculées pour éveiller son attention d'abord et enflammer ensuite ses espérances et son patriotisme. Les deux tentatives échouèrent piteusement. Le peuple resta indifférent et sourd. La déception de Jésus fut profonde; ses craintes augmentèrent. Toutefois, cet insuccès ne le découragea point; il en conclut seulement que son heure, l'heure marquée par le Père, n'était pas venue. Il n'avait réussi qu'à inquiéter la vigilance des autorités religieuses et à leur fournir un prétexte et un moyen de se débarrasser de lui. Mais il ne désespérait pas d'échapper encore à leur haine. De là, les précautions qu'il prend chaque soir, évitant de passer la nuit dans les murs de la ville et allant demander un asile à des amis fidèles du voisinage. Il se sait espionné et menacé; Joseph d'Arimathie sans doute le tenait au courant des délibérations du sanhédrin. Il veut cependant célébrer encore la Pâque avec ses disciples pour leur laisser un dernier souvenir.

Digitized by Google

Il les réunit donc une dernière fois avec les plus grandes précautions, et là, après leur avoir distribué la coupe et le pain, il leur fait ses adieux et leur annonce qu'*il va les précéder en Galilée.* C'est le texte capital qui a éveillé l'attention de M. Réville et lui a suggéré son hypothèse. Sans doute les évangélistes appliquent cette déclaration à la résurrection de Jésus; mais notre critique n'admet pas que Jésus ait prévu et encore moins prédit sa résurrection. C'est une explication *ex eventu.* Non, Jésus avait simplement décidé de quitter clandestinement Jérusalem pour se dérober aux menaces et aux pièges qui l'y entouraient, de suspendre son ministère, sauf à le reprendre en un temps plus opportun, de se séparer même momentanément de ses disciples et de se retirer dans une solitude qu'il ne désignait pas plus clairement pour qu'on ne vînt pas l'y rejoindre. C'était une simple fuite qu'il méditait. Judas, qui était en relations secrètes avec les chefs du judaïsme, eut vent de ce projet. Il en avertit Anne et Caïphe qui, changeant leur résolution première de ne sévir contre Jésus qu'après les fêtes de la Pâque, ne voulurent pas laisser échapper leur proie. Jésus, malgré ses précautions, fut donc surpris à Gethsémani, condamné le matin par le sanhédrin, livré par Pilate, crucifié vers les neuf heures et il expirait le même jour avant le coucher du soleil, emporté par un coup soudain, où l'on reconnaît la sinistre habileté de ces vieux politiques de la caste sacerdotale. Ce qui fut pour Jésus le plus affreux des supplices et la plus amère des surprises, ne fut qu'un jeu pour eux, et, pour Pilate, un événement indifférent.

Telle est l'explication de la mort de Jésus que propose M. Réville. Malgré la vigueur ingénieuse avec laquelle il la développe nous croyons qu'elle souffre de très graves difficultés, tant du côté des textes que de la situation générale et de la psychologie de Jésus. Le point de départ tout d'abord m'en paraît plus que problématique, à savoir que Jésus a conçu le dessein politique et religieux à la fois d'aller faire reconnaître et proclamer publiquement sa messianité par le peuple de Jérusalem, sous l'œil des Romains, alors qu'à peine salué de ce titre par ses disciples il leur interdit d'en parler à qui que ce soit. N'était-ce pas se

Digitized by Google

lancer dans l'aventure d'une révolution populaire? Jésus, dit M. Réville, se faisait les illusions d'un jeune provincial; il ne connaissait pas le peuple de Jérusalem, et l'accueil qu'il y reçut lui fut une déception profonde. De ces illusions et de cette déception, les textes non seulement ne laissent rien voir, mais ils attestent au contraire la clarté, plus grande que jamais, de son regard et une vue de la situation qui lui est faite et de ce qui l'attend, aussi juste et nette qu'est ferme, dans sa profonde mélancolie, la résolution de l'affronter.

Je sais bien que le savant critique écarte, comme précisées après coup, les prophéties que les évangélistes mettent dans sa bouche touchant ses souffrances et sa mort. Mais, à côté de ces prophéties expresses, il y a d'autres textes d'une authenticité moins sujette à caution et qui révèlent un état d'âme bien différent de celui que M. Réville prête à Jésus. Par exemple, l'apostrophe adressée à Pierre qu'il appelle Satan, parce qu'il ne veut pas admettre un seul instant que le Messie puisse souffrir, mourir et ne pas triompher. Dans l'hypothèse de notre auteur, Jésus aurait dû accepter le vœu de Pierre comme un encouragement, au lieu de le repousser en frémissant comme une tentation satanique. Pourquoi donc Jésus lui reproche-t-il de n'avoir que des pensées humaines et de ne point comprendre les choses de Dieu? Que sont ces pensées de Dieu? Que signifient ces paroles : « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour plusieurs », sinon que Jésus, soit à la suite des expériences qu'il vient de faire, soit à la méditation des prophéties du second Ésaïe, ou de la mort tragique du Baptiste, a compris à cette heure que son œuvre demandait absolument le sacrifice de sa vie et qu'il se prépare à le lui faire. Non, il ne va pas à Jérusalem pour y triompher et proclamer le règne social et national de Dieu; il y va pour souffrir et mourir. Sa réponse à la demande ambitieuse des deux fils de Zébédée le prouve avec évidence. Mais surtout il faut insister sur celle qu'il fait aux amis qui viennent lui annoncer qu'Hérode le fait surveiller et cherche à le faire mourir : « Allez dire à ce renard que je chasse les démons et fais des guérisons, aujourd'hui et demain. Le

Digitized by Google

troisième jour, ce sera fini pour moi. Il me faut marcher aujourd'hui, demain et le jour d'après, *car il ne convient pas qu'un prophète meure hors de Jérusalem.* Sont-ce là les illusions naïves d'un jeune provincial sur les dispositions de la capitale? Et cet autre mot si pathétique adressé à Jérusalem elle-même : « Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés! » Et la parabole des Vignerons que M. Réville, nous ne savons pourquoi, a négligé de commenter : ce fils aimé que le père envoie en dernier lieu pour chercher du fruit à sa vigne et que les vignerons traitent plus cruellement que les précédents serviteurs; et l'onction de Béthanie, que Jésus accepte et justifie comme un pieux devoir d'embaumement en vue de sa prochaine sépulture! Encore une fois, tout cela correspond-il aux dispositions et au dessein que M. Réville prête à Jésus dans cette conjoncture?

On insiste sur les scènes que l'on appelle l'entrée triomphale à Jérusalem et la purification du Temple. M. Réville les prend pour des manifestations messianiques calculées et des invites formelles adressées au peuple d'accepter son Messie et de proclamer sans retard l'avènement du Royaume de Dieu, c'est-à-dire de faire une révolution politique autant que religieuse. Elles ne me paraissent pas avoir eu, dans la pensée de Jésus, cette signification contraire à toute sa conduite antérieure. Même alors, il est sans illusion, il n'attend rien des habitants de cette ville. Tandis que quelques Galiléens de ses amis lui ménagent ce modeste triomphe, il pleure sur la cité impénitente et sur sa ruine prochaine qu'il voit inévitable, parce qu'elle a résisté à tous ses appels à une conversion essentiellement religieuse et morale; et quant au Temple, loin de le purifier pour le conserver et en faire le point de départ de la révolution messianique, c'est à ce moment qu'il prononce cette parole qui en est la condamnation : « Détruisez ce temple (par l'excès de vos méchantes actions) et je le relèverai dans trois jours », c'est-à-dire j'en réédifierai un autre qui ne sera pas fait de mains d'homme[1]. Il n'y a rien de

1) D'après M. Réville, Jésus aurait simplement voulu dire ceci : « Rien de ce qui est bâti de main d'homme n'est indestructible, mais, lors même que ce temple

Digitized by Google

plus authentique certainement dans les *logia* du Maître, et si M. Réville en vient à douter que Jésus ait pu prédire la ruine du Temple, c'est une conséquence dont son hypothèse paraîtra sans doute moins fortifiée que compromise.

Voici une dernière objection : Si Jésus savait par avance qu'il allait mourir, sa mort ne devient-elle pas un suicide? S'il facilite le crime de ses ennemis, en refusant de se dérober à leurs trames par la fuite, n'en devient-il pas le complice? Cette objection que fait M. Réville est très forte contre la christologie orthodoxe ; mais elle porte à faux s'il s'agit du Christ historique. Jésus, d'une part, avait de la mission divine, de l'œuvre qui lui incombait de la part du Père, une telle certitude morale, qu'il se sentait obligé par sa conscience à la poursuivre coûte que coûte. D'autre part, il voyait clairement qu'en la continuant, soit en Galilée soit à Jérusalem, il était engagé dans une voie qui aboutirait à sa mort. Eh bien! il n'estimait pas, il ne pouvait pas estimer, tel que nous le connaissons dès l'origine, que la vue de ce péril certain et de cette mort inévitable pût le dégager de son devoir de faire jusqu'au bout l'œuvre de Dieu. Appelle-t-on suicide l'acte du soldat que son chef en lui imposant une consigne héroïque envoie sûrement à la mort? Non, le soldat comprend qu'on lui demande de sacrifier sa vie et il la donne. C'est ce que Jésus exprimait à sa manière en disant : « Qui met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas fait pour le royaume de Dieu. Celui qui voudra sauver sa vie la perdra ». Les *Actes des apôtres* nous montrent l'apôtre Paul allant une dernière fois à Jérusalem dans une situation moins tragique sans doute mais analogue. « Voici, disait-il dans son discours de Milet[1], *je suis lié dans mon esprit* et je vais à Jérusalem sans trop savoir ce qui m'y arrivera, sinon que l'esprit m'avertit d'étape en étape que des chaînes et des afflictions m'y attendent. » Recule-t-il pour

serait détruit, en trois jours (en peu de temps) j'en aurai rebâti un autre » (II, p. 304). N'est-ce pas, en rationalisant ainsi cette parole, la réduire à une banalité ?

1) *Act.*, xx, 22 : καὶ νῦν δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ κ. τ. λ.

Digitized by Google

cela? songe-t-il à fuir et à se cacher? Non; mais il ajoute : « Ma vie ne m'est point précieuse et j'y tiens bien moins qu'à achever ma course et à accomplir jusqu'au bout la mission que m'a confiée le Seigneur. » N'est-ce point là ce renoncement à soi, ce dévouement jusqu'au sacrifice de la vie, que Jésus demandait de ses disciples et pouvait-il l'exiger d'eux sans s'y soumettre lui-même? (*Marc*, VIII, 34-36).

Voilà pourquoi je tiens non seulement pour dénuée de tout sérieux témoignage dans les textes, mais aussi et surtout comme contradictoire à la conscience de Jésus et à l'obligation sainte qu'il se faisait de son ministère, la supposition qu'il pût l'interrompre, fuir et se cacher pour sauver sa vie menacée. Si une telle idée traversa son esprit, il la repoussa certainement comme une tentation. Il lut dans les événements qui se précipitaient ce qu'il avait lu dans les prophètes, à savoir que le serviteur de l'Éternel serait mis à mort, à cause de sa fidélité même; (*Ésaïe*, LIII); il en conclut simplement, héroïquement, que Dieu même voulait, exigeait ce sacrifice de sa vie, pour fonder son royaume sur la terre et il se prépara à l'accomplir sans murmurer parce que, dès l'origine, il s'était donné lui-même tout entier. Fuir, se cacher, rester dans l'inaction et dans une solitude paisible, quand tant de pauvres âmes se confient en lui et attendent ses paroles de guérison, de relèvement et de salut! Et pourquoi? Est-ce que demain, après-demain et toujours il ne sera pas dangereux, pour lui comme pour ses apôtres, de prêcher l'Évangile du royaume, de combattre la fausse piété ou les institutions traditionnelles de son peuple? Ne viendra-t-il pas toujours se heurter contre les mêmes obstacles et les mêmes puissances! Se dérober maintenant ne serait-ce pas renier son œuvre commencée, tromper la foi de ses disciples? S'il les abandonne aujourd'hui dans une crise si grave, voudront-ils encore écouter sa voix, quand, dans six mois ou dans quelques années, il voudra encore les réunir? Oui, la dernière cène dans la chambre haute est un repas d'adieu. Mais ce ne sont pas les adieux d'un voyageur qui s'éloigne pour quelque temps, c'est le testament d'un maître qui va mourir et fait du don de sa vie la plus éloquente de ses pré-

Digitized by Google

dications et la plus féconde de toutes ses œuvres. « Ceci est mon sang, *le sang de l'alliance répandu pour beaucoup.* »

D'autre part, Jésus, même mourant, ne pouvait s'avouer vaincu ni douter de son œuvre. La voie par laquelle le fait passer le Père est dure et mystérieuse ; mais il sait, en vertu de sa foi, qu'elle mène au triomphe final. Son œuvre, étant la fondation du royaume de Dieu, ne se séparait pas de sa personne; en affirmant le succès de l'une, il affirmait la victoire de l'autre, sur l'enfer et sur la mort. Devant le grand prêtre, il s'écrie : « qu'on va revoir le Fils de l'homme venir sur les nuées du ciel ! » M. Réville rationalise encore ce texte; mais nous ne pensons pas qu'il trouve beaucoup d'exégètes pour accepter son interprétation du terme de Fils de l'homme, et encore moins celle de « sa venue sur les nuées du ciel ». Jésus était imbu de l'eschatologie messianique, et c'est une tentative bien hardie que de transformer cette affirmation solennelle de sa messianité et de son triomphe prochain en une thèse philosophique sur l'émancipation et les progrès futurs de l'humanité en général.

Du point de vue eschatologique juif, d'où Jésus considérait l'histoire et le prochain avenir du royaume de Dieu, il ne pouvait accepter ni annoncer ses souffrances et sa mort, sans y voir des moyens décisifs de promouvoir et de hâter précisément ce triomphe nécessaire dont il ignorait le jour, mais qu'il croyait prochain. Il ne pouvait donc parler de son supplice sans annoncer en même temps sa résurrection, et c'est pour cela que les évangélistes ont raison, à tout prendre, d'appliquer à l'espérance d'une résurrection prochaine ces mots mystérieux : « Je vous précéderai en Galilée » dont M. Réville a fait le point de départ et le principal appui de son hypothèse.

V

La solution du problème particulier que nous venons de discuter dépend d'une question plus générale qui domine toute la vie de Jésus, qui en est la question centrale et en constitue, pour

Digitized by Google

l'exégèse historique, la réelle difficulté : Quelle a été l'attitude intérieure de Jésus à l'égard des croyances messianiques de son temps? Les a-t-il repoussées ou partagées? Cette question revient à celle-ci : Jusqu'à quel point a-t-il été et est-il demeuré Juif?

En dehors de l'orthodoxie traditionnelle, pour qui Jésus a, dès l'origine, possédé la science et l'indépendance d'un dieu, ce problème a reçu diverses solutions qui se peuvent ramener à deux :

Au XVIIIe siècle, où l'on aimait à se représenter Jésus comme une sorte de Socrate hébreu, un philosophe et un pur moraliste, on se tirait d'affaire par la théorie de l'*accommodation*. Jésus ne partageait en aucune manière les superstitions judaïco-messianiques de ses contemporains; il ne se prêta au rôle de Messie et il n'en tint le langage que par diplomatie ou dans un intérêt pédagogique. Le XIXe siècle, dont le sens historique plus éveillé percevait mieux l'originalité distinctive des temps, des milieux et des hommes, a répugné à cette explication rationaliste. Renan explique la conviction qui s'empara de Jésus vers la fin de sa vie, par l'effet d'une *exaltation* fiévreuse qui troubla l'équilibre mental du rabbi de Galilée et en fit, « ce géant sombre », ce Messie de Daniel devant apparaître sur les nuées du ciel. Et c'est entre ces deux hypothèses d'une accommodation frisant la duplicité morale, et d'une exaltation morbide frisant la folie qu'ont oscillé ou oscillent encore les explications historiques modernes.

L'une et l'autre paraissent être indignes de Jésus et surtout contraires aux textes les plus authentiques. M. Réville les écarte et y substitue une explication infiniment meilleure qu'il résume et caractérise par le mot de *nécessité historique*. Élevé dès son enfance dans une foi naïve en l'objet de l'espérance d'Israël, n'étant point doué de notre faculté moderne que nous appelons la faculté critique, ayant le sentiment d'un rapport filial intime avec le Père, et la certitude d'apporter dans sa personne les biens d'une alliance avec Dieu, d'une religion supérieure et éternelle, Jésus devait nécessairement concevoir son œuvre publique comme la fondation du royaume de Dieu et le commencement

Digitized by Google

de l'ère messianique. Dès lors, il était inévitable que lui-même en vînt à croire qu'il était l'ouvrier élu et prédestiné de Dieu pour faire cette œuvre, c'est-à-dire le Messie. Nous renvoyons le lecteur à la cinquième partie de l'ouvrage de M. Réville intitulée *le Messie,* pour voir avec quelle analyse profonde des textes et quelle intuition vive de la conscience de Jésus, il a essayé de retrouver et de faire comprendre les transitions par lesquelles s'est faite cette lente évolution.

Nous n'aurions presque rien à y objecter, si le savant historien n'avait pas compliqué son explication d'une seconde thèse bien plus contestable. Jésus ne se serait ni dit ni cru Messie dans la première partie de sa carrière; il aurait même repoussé ou décliné ce titre toutes les fois qu'il s'offrait à lui. Il ne voulait être que le prophète du Royaume, un autre Jean-Baptiste supérieur au premier, seulement par une intelligence plus haute, une piété plus large et plus humaine, et une conception plus morale du royaume de Dieu. Ce ne serait qu'à la fin de son ministère galiléen, au moment de la scène de Césarée de Philippe qu'il aurait accepté ce titre de Messie par une suggestion de ses disciples eux-mêmes. Il nous semble que concevoir ainsi l'évolution de la conscience de Jésus, c'est couper sa vie publique en deux parties de nature différente et difficilement conciliables. Ces deux parties ne sont plus ni engendrées ni supportées par la même conviction. La première apparaîtra comme très supérieure à la seconde. De quelque façon qu'on s'y prenne et quelques efforts qu'on fasse, il est impossible d'expliquer autrement que par une certaine défaillance ou un entraînement regrettable, la crise d'où sort si tardivement après l'idéale prédication de l'Évangile du Royaume, la conscience messianique de Jésus. Et c'est bien ainsi, qu'au fond, en juge M. Réville : « Tout idéal écrit-il, subit en se réalisant un déchet. L'imperfection humaine l'y condamne. A ce point de vue, on est parfois tenté de regretter que, dans la carrière de Jésus lui-même, on puisse signaler le moment où cette atténuation de son propre idéal trouve son point d'attache. C'est quand, sous la réunion des circonstances, il se vit amené dans la forme la plus idéaliste sans doute et la plus

Digitized by Google

désintéressée à revêtir le titre et la dignité de Messie » (II, p. 487). Ainsi Jésus, qui, après son baptême, avait repoussé comme une tentation de Satan cette prétention messianique, ne voulant être que le prédicateur du Royaume, aurait fini cependant par y succomber; il se serait laissé imposer du dehors et par la force des choses ou l'opinion des hommes, une conviction et une attitude qui ne sortaient pas librement de sa conscience et auxquelles mêmes sa conscience première répugnait.

Sans doute, si les textes sûrement interprétés nous amenaient à cette constatation historique, il faudrait bien l'enregistrer. L'historien n'est pas libre de corriger l'histoire ni de la refaire. Mais est-ce le cas? Cette hypothèse nous paraît être la conséquence de la conception générale que M. Réville s'est faite de la personne et de l'œuvre de Jésus, et, loin qu'elle sorte des textes, elle n'y trouve quelque appui et ne s'y ajuste que par une réelle violence.

Certainement la scène du chemin de Césarée de Philippe marque une période nouvelle dans la carrière de Jésus, mais pas du tout un changement d'attitude, encore moins une modification intime de sa conscience religieuse. Il ne me semble pas exact de dire que Jésus subit et accepte malgré lui, après la proclamation de saint Pierre, un titre et un rôle auxquels il avait jusque-là répugné. Jésus évidemment interroge ses disciples en maître qui veut savoir s'il a été compris. Sans se dire ouvertement le Messie, il avait tout fait pour amener ses disciples à reconnaître ce Messie dans la personne désarmée, dans l'œuvre spirituelle et obscure du Fils de l'homme. Loin d'être surpris de la réponse de Pierre, il en est heureux et il la complète, la transforme et la garantit contre toute illusion venue de la chair et du sang, en y joignant la prédiction de ses souffrances et de sa mort. Ce que nous avons dans cette scène, c'est donc la manifestation d'une libre et pure création de la conscience de Jésus, de la notion et de l'image du *Messie souffrant et mourant* qu'il veut encore, avant l'heure de l'épreuve finale, implanter dans l'âme de ses disciples pour que leur foi ne défaille point dans sa prochaine catastrophe. Pour mieux les convaincre, il y ajoute

Digitized by Google

l'exemple de Jean-Baptiste vaincu et décapité, en qui il ne salue pas avec moins de certitude l'Élie qui devait venir préparer les voies du Seigneur. Tel précurseur, tel Messie. Il me semble qu'en contestant ou en enlevant à Jésus cette création de l'idée du Messie souffrant et mourant pour les siens appliquée à lui-même et à son œuvre, on découronne celle-ci de son plus beau fleuron et de sa plus réelle originalité. Jésus n'a donc rien subi; il n'a cédé à aucune pression extérieure. Il a lutté ici comme précédemment au désert, ou encore lorsque les Pharisiens lui demandaient un miracle du ciel; il a lutté, disons-nous, contre le messianisme vulgaire. Il n'a pas été plus vaincu dans cette tentation suprême que dans les autres. Le même esprit de renoncement et de sacrifice, la même confiance en son Père, la même obéissance à sa volonté, quelque mystérieuse qu'elle puisse être, lui ont donné la même victoire.

Cette liaison de sentiments dans l'âme de Jésus transparaît clairement dans tous les textes de cette période critique (*Marc*, VIII, 27-38 et par. X, 32; 38-45; *Matth.*, XVI, 1-5; *Luc*, XIII, 33 et s. etc.). Ces textes supposent certainement une crise, mais une crise d'un autre genre et allant dans un autre sens que l'a pensé M. Réville. Il a mille fois raison de dire que la première partie galiléenne de la vie publique de Jésus ne se comprend pas si dès l'abord il s'est posé et dit ouvertement le Messie; mais une autre affirmation n'est pas moins vraie : cette première partie, cette prédication, ce nom même d'Évangile donné à son message, cette fondation réelle du royaume de Dieu ne se comprend pas davantage, si tout cela n'est pas intérieurement supporté par la conviction intime qu'avait Jésus, depuis son baptême, d'être celui qui devait venir et qu'il ne fallait pas en attendre d'autre. Et c'est ici que vient sous notre plume l'observation la plus grave que nous ayons à faire à propos de l'exégèse que M. Réville nous a donnée de ces premiers discours. Il les a trop lus, en théologien moderne, en moraliste de notre siècle. Il les a ainsi, nous semble-t-il, spiritualisés et rationalisés outre mesure, les dépouillant de leur caractère juif et de leur sens toujours et essentiellement eschatologique. Les Béatitudes, tout le Discours sur

Digitized by Google

la montagne et les sentences qui s'y sont agrégées, le choix et la mission des Douze, les instructions que le Maître leur donne, la réponse aux envoyés du Baptiste, l'image du fiancé en fête pour l'heure présente avec tous ses amis, les paraboles, même celles qui décrivent avec le plus de netteté le développement organique du royaume, tout cela est encadré, supporté, défini, par un horizon eschatologique en réalité fort étroit. Jésus et les siens ont vécu dans la croyance qu'ils touchaient aux derniers temps, que le monde présent allait finir et que la catastrophe préparée par Dieu même était imminente. C'est la candeur de sa foi filiale, l'intégrité de sa conscience, l'inspiration intime de sa piété, qui seules ont rendu pour lui moralement inoffensives les illusions que comportait une telle perspective. Il a fait deux parts dans cet ordre des choses messianiques : une part toute morale, exclusivement religieuse, la part du renoncement à soi, de l'amour des pauvres, des malades, des pécheurs à consoler, relever, sauver, la part du sacrifice même de la vie qu'il prenait sur soi comme son lot, son devoir actuel et pressant, sa mission personnelle; *Marc*, x, 45, et une part de triomphe extérieur, de jugement final et de gloires futures dont il ne doutait pas, qu'il ne revendiquait pas non plus, mais dont il laissait à la sagesse du Père le soin d'amener, quand et comme il lui plairait, la réalisation éclatante. Telle est la foi de Jésus dans la seconde partie de sa vie, telle était aussi sa foi dans la première. Il n'y a eu à l'intérieur de sa conscience, sur ce point du moins, ni changement, ni solution de continuité. La voix qu'il entendit à l'heure de son baptême, quelque leçon que l'on adopte : « Tu es mon Fils, en qui je me suis complu »; ou « je t'ai engendré aujourd'hui » est une voix essentiellement messianique. La tentation qui se formule ainsi par trois fois : « Si tu es le Fils de Dieu, » est une tentation messianique. Elle porte non pas sur la question de savoir si Jésus est le Messie, mais sur l'espèce de Messie qu'il doit être, sur le caractère de l'œuvre qu'il doit accomplir et la nature des armes qu'il y doit employer. La victoire remportée, c'est la victoire de sa conception messianique personnelle, sur le messianisme vulgaire. En somme, Jésus a hérité sincèrement des espérances de

Digitized by Google

son peuple; mais, en les filtrant à travers sa conscience, il les a modifiées et renouvelées comme il a fait pour toutes les autres croyances héréditaires qui lui servent de point de départ.

M. Réville nous semble, dès lors, avoir trop réduit l'œuvre de Jésus dans la première partie de sa vie, à celle d'un docteur ou d'un prophète dont l'importance personnelle ne serait rien, dont la valeur de la doctrine nouvelle qu'il apporte, serait tout. Dans la nouveauté et dans l'excellence de cette doctrine uniquement, consisterait l'originalité de l'œuvre de Jésus. A notre avis, c'est comprendre cette œuvre d'une façon trop abstraite, trop philosophique, trop moderne, pas assez dans le sens juif, dans le sens de Jésus lui-même. Il la comprenait en effet autrement. Il venait accomplir une œuvre pratique de restauration et de délivrance, de réparation et de relèvement. Voilà pourquoi dans sa pensée, son ministère de guérison a, dans l'ensemble de son œuvre et dès le commencement, une importance aussi grande que son ministère d'enseignement. Cette importance ne réside pas dans la manifestation d'un pouvoir surnaturel qui serait simplement destiné à accréditer son message doctrinal, mais dans le caractère particulier qu'en reçoit toute son activité messianique. Tout son enseignement tend déjà à la guérison des âmes, à une transformation radicale de la vie tout entière, à une restauration de l'être s'accomplissant du dedans au dehors. Et cela fait comprendre pourquoi les guérisons apparaissent aussi comme un élément également essentiel de sa vocation. De même qu'il réalise dans les cœurs une justice qui est déjà le germe du royaume des cieux, de même, il rend ou il donne la santé comme le signe de la vie qui fleurira dans ce royaume. C'est par là qu'il mérite le nom qui lui est resté, celui de *Sauveur*, ce nom qui signifie celui « qui sauve de la mort et fait revivre ». C'est en se présentant en Sauveur, qu'il se présente tacitement, mais en fait, comme le Messie.

M. Réville a écrit un très beau chapitre sur « les Miracles » de Jésus aux conclusions philosophiques duquel nous ne voyons rien à objecter. Mais il ne nous semble pas avoir donné à ce ministère de guérisons exercé par Jésus l'importance et la place qu'il eut

Digitized by Google

dans son activité évangélique et que la tradition apostolique relève expressément comme essentielle et caractéristique (*Actes*, XI, 38; *Marc*, I, 32-35; *Luc*, XIII, 32; *Matth.*, IV, 24, etc.). Il ne s'agit pas de miracles *in abstracto* dont il suffirait de discuter le plus ou moins de réalité et de valeur en tant que preuves d'une doctrine. Jésus n'avait point du miracle cette notion dogmatique créée par la théologie. Ses guérisons étaient des actes de miséricorde; c'était le secours qu'il se sentait appelé à donner à tous ceux qui se portaient mal, soit dans leur corps, soit dans leur âme. Il y a là quelque chose d'humain et d'universel que la légende a pu embellir et exagérer jusqu'à des résurrections de morts, mais qui est en profonde harmonie avec la nature de l'enseignement de Jésus et qu'il ne faut point confondre avec la thaumaturgie ordinaire. Au fond, ce ministère n'a rien de miraculeux et ces guérisons ne sont pas des miracles au sens strict. La cause en est là sous nos yeux dans la puissante et riche personnalité de Jésus. Sans doute, c'est quelque chose d'extraordinaire comme son enseignement, mais aussi de strictement conditionné moralement et physiologiquement, et l'on peut constater dans son ministère de parole comme dans le ministère de guérison des succès et des échecs également étonnants, mais également naturels. Seulement il résulte de l'union de ce double ministère dans la vie de Jésus, que c'est en altérer l'image authentique que de réduire son rôle au simple rôle de docteur ou de prophète venu pour prêcher une doctrine abstraite de vérité et dont la vertu serait indépendante de sa personne. Cette conception toute philosophique et moderne ne répond pas à la réalité historique. Jésus faisait l'œuvre réparatrice et salutaire du Messie et voyait lui-même dans son ministère de guérison, de pardon des péchés, dans ses victoires sur Satan et sur les démons des signes messianiques positifs que le royaume de Dieu commençait sur la terre et que celui qui devait venir était venu (*Matt.* XI, 5; XII, 27, 32; *Luc*, IV, 18, 19, etc.).

Il suit de tout cela qu'en entrant dans son œuvre, il avait cette œuvre très bien définie dans son esprit : c'était la fondation obscure sans doute mais positive du royaume de Dieu attendu par

Digitized by Google

Israël; c'était les humbles semailles de la moisson suprême et c'est pour cela qu'il est en si vive antithèse avec Jean-Baptiste, qui, malgré sa grandeur exceptionnelle, reste dans l'ancienne foi, tandis que tous ceux, même les plus ignorants et les plus humbles, qui ont accueilli et compris la parole de Jésus, sont déjà entrés dans la nouvelle (*Matth.*, XI, 9-16). Jésus sentait qu'il portait en lui, je veux dire dans la conscience de son rapport filial avec Dieu, tous les biens moraux essentiels du Royaume; il savait qu'en réalisant la justice du Royaume dans les cœurs affamés et altérés, il posait un germe d'où sortirait tôt ou tard, à la volonté du Père, la gloire promise. Mais, ayant cette conception si nouvelle et si éloignée de la notion vulgaire, il devait prêcher nécessairement l'Évangile du Royaume avant d'en faire connaître le roi. L'œuvre devait manifester et légitimer l'ouvrier. Cet ordre et cette succession étaient d'une nécessité absolue dans le plan de Jésus; mais au fond, cette œuvre est d'une conséquence suivie et n'implique pas moins, dans toutes ses parties, la même conscience messianique.

Il faut toucher encore un dernier point. Jésus aimait à se désigner lui-même par ces mots : « le Fils de l'homme ». S'il avait choisi cette façon de parler, ce n'était pas sans une intention précise. Ses disciples la laissèrent tomber, parce qu'ils ne la comprenaient plus. Le Maître l'affectionnait au contraire, parce qu'elle le cachait et le révélait tout ensemble et se prêtait ainsi admirablement au plan qu'il s'était tracé. Deux idées, en effet, deux idées antithétiques s'y rencontrent : une idée d'humilité, de faiblesse et de dénuement qui fait que Jésus semble s'effacer et se confondre avec les dernières créatures humaines, et une idée de grandeur et de gloire qui, d'autre part, à un moment donné, suivant la vision de *Daniel*, VII, 1-14, peut permettre, à ce Fils de l'homme, méprisé et méconnu, d'apparaître comme le chef du Royaume des cieux. Ce titre réservait donc l'avenir sans rien engager. Il n'était pas synonyme de Messie; mais il n'empêchait pas qu'on ne reconnût le Messie dans celui qui se désignait de cette manière. M. Réville montre très bien dans l'Ancien Testament les origines de cette appellation; mais il en donne une

Digitized by Google

interprétation bien difficile à accepter. C'est ici que son exégèse apparaîtra surtout rationalisante et fort éloignée, croyons-nous, de la manière de penser de Jésus.

« Jésus aimait cette expression, dit M. Réville, précisément à cause de l'association de deux idées contradictoires : l'extrême infériorité de l'homme, du « fils de l'homme de Job et des Psaumes, et la dignité suprême de l'homme en soi, couronné par Dieu même dans la vision de Daniel » (II, p. 192-93). Dès lors quand Jésus dit : « le Fils de l'homme a le pouvoir de pardonner les péchés » (Marc, II, 1-12) il ne peut vouloir dire que ceci : « L'humanité pure ou purifiée, parvenue à la hauteur où elle est appelée par Dieu, efface et ne connaît plus les fautes qui ont prolongé son état antérieur d'infirmité morale » (p. 194). Lorsque nous lisons que « le Fils de l'homme est maître du sabbat », ou lorsque ce Fils de l'homme, jugeant les vivants et les morts, déclare que ceux qui ont visité les pauvres, les prisonniers, aidé les petits enfants, l'ont visité et aidé lui-même, cela veut dire « le principe d'humanité personnifié, dont Jésus est, en ces circonstances, et l'organe et le représentant ». Le bien que vous avez fait aux pauvres et aux malades, vous l'avez fait à l'humanité qui souffrait et gémissait en eux. « Ainsi, continue M. Réville, le Fils de l'homme désigne dans la pensée de Jésus quelque chose de plus qu'un individu, qu'une personne, fût-ce celle de Jésus ; c'est la personnification d'un principe transcendant et immanent à tous les individus, dont la somme fait l'humanité ». Avec une intrépidité digne d'admiration, il applique cette interprétation jusqu'à la fameuse affirmation de Jésus devant Caïphe qui lui demande : « Es-tu le Christ, le Fils de Dieu ? — Tu l'as dit, et, du reste, je vous le déclare, désormais vous verrez le Fils ds l'homme assis à la droite de Dieu et venant sur les nuées du ciel. » Cette réponse s'inspirait du passage de Daniel tenu par tout le monde pour messianique. « Jésus, ajoute M. Réville, avait dû en tirer la prévision du triomphe définitif de l'homme, de la religion humaine, de la conscience humaine, sur toutes les puissances de l'erreur et du mal. En s'associant, par l'énergie de sa sympathie pour l'homme, à ce Fils de l'homme céleste ou idéal, il s'en considé-

Digitized by Google

rait comme l'organe ou le porte-parole » (p. 389). Mais qui ne fera ici cette réflexion : Si Jésus pensait ainsi, que ne s'est-il expliqué clairement? sa mort serait donc le résultat d'un malentendu entre lui et son juge!

C'est ici qu'éclate le plus, à mon sens, la faiblesse de ce grand et magistral ouvrage, j'entends cette tendance à prêter à Jésus des idées trop modernes, qui étaient parfaitement, non seulement en dehors de sa pensée, mais encore de son horizon intellectuel. Nous ne pensons pas qu'aucun historien qui se sera pénétré du cercle de notions essentielles où était nécessairement enfermé un esprit sémitique du temps de Jésus, puisse suivre jusqu'au bout l'interprétation de M. Réville, de quelques réserves et explications atténuantes qu'il l'accompagne d'ailleurs. Cette doctrine de « l'humanité immanente dans tous les individus » est très belle; on peut la prendre pour l'équivalent moderne de l'idée messianique. Mais la prêter à Jésus, sous forme intuitive et mystique ou sous forme réfléchie, peu importe, c'est, à mes yeux, positivement un anachronisme. Jésus a été plus sérieusement Juif et Juif de son temps, que cela.

Nous avons présenté d'autant plus librement ces observations critiques que le problème de la conviction messianique de Jésus agité ici, est bien le problème le plus difficile que la critique historique ait jamais rencontré. M. Réville lui-même n'est pas sans garder quelque doute sur la valeur de la solution qu'il propose, témoin les formes dubitatives, conditionnelles et atténuées dont il l'enveloppe. Nous le connaissons assez d'ailleurs et l'honorons trop comme un vétéran de la science religieuse, pour douter un instant qu'il se sente plus honoré par une discussion sérieuse que par des louanges banales. S'il n'a pas fait sur ce difficile problème psychologique une pleine lumière, il en a posé et serré les termes avec une précision toute nouvelle qui facilitera la tâche de ceux qui la reprendront après lui[1].

1) Si l'on veut avoir une explication diamétralement contraire à celle de M. Réville, il faut prendre le livre, paru un peu avant, de M. E. Stapfer, *Jésus-Christ pendant son ministère*, 1897. Autant Jésus a paru à M. Réville peu Juif et dégagé des espérances messianiques, autant M. Stapfer le montre dépen-

Digitized by Google

VI

La dernière partie du livre est consacrée aux récits de la résurrection du Christ mis en croix. Il y faut encore louer l'exégèse pénétrante et rigoureuse des textes, la comparaison critique des témoignages. De ce côté, la critique de M. Réville ne laisse plus grand'chose à faire. Comme Renan, il explique la foi des disciples en la résurrection de leur maître par une série de visions qui se produisirent parallèlement sans doute en Galilée (Marc et Matthieu) et à Jérusalem (Luc, Paul et Jean). Le plus ancien témoignage, celui de Paul (I *Cor.* xv, 1-11), réduit le phénomène à la simple vision d'un corps lumineux et céleste. Mais, à mesure qu'on avance, les apparitions se matérialisent de plus en plus, comme il convenait pour démontrer aux plus incrédules la matérialité du fait. A la fin, chez Luc, par exemple, c'est le cadavre même de Jésus, en chair et en os, qui est sorti du tombeau, se fait palper, mange, vit, durant quarante jours mystérieusement de la vie terrestre, et puis est enlevé au ciel comme Hénoch ou Élie.

Le seul fait objectif bien attesté selon M. Réville, c'est le tombeau trouvé vide. S'il explique les visions, par l'état d'âme consterné d'abord, surexcité ensuite des disciples, il explique le tombeau vide par l'hypothèse que les autorités juives auront fait disparaître le corps du supplicié, par mesure de police. Tout cela reste fort obscur et nous ne sommes plus en état, je crois, d'en dissiper le mystère.

L'ouvrage enfin se termine par des conclusions d'ordre moral et religieux, éloquemment développées, sur l'idéal chrétien qui se dégage de l'enseignement et de la vie de Jésus, et qui reste, quoi qu'on puisse dire ou faire, l'idéal de l'humanité moderne.

Tous ceux qui sont aptes à lire et à comprendre un tel livre

dant des idées juives et prisonnier de l'eschatologie et du messianisme de son temps. Ce sont deux exagérations en sens contraire, dont le conflit peut et doit servir à mettre la critique historique sur la voie d'une solution.

Digitized by Google

remercieront M. Réville de le leur avoir donné. Personne même ne le discutera sans en profiter. C'est la première biographie scientifique de Jésus que la France aura lue. De l'œuvre de Renan, on avait beaucoup plus retenu et imité le côté esthétique et romanesque que la préparation critique et la science extraordinaire qui lui servaient de fondement. Aussi, tandis que, d'une part, se répétaient immuables les Vies de Jésus orthodoxes que dicte impérieusement à leurs auteurs la dogmatique de l'Église, on a vu, de l'autre, romanciers et poètes, théosophes mystiques et érudits amateurs, broder à l'envi sur le canevas des évangiles, leurs imaginations ou leurs systèmes de philosophie religieuse et humanitaire. Nous formons le vœu et avons l'espérance qu'au moins dans les milieux éclairés, le livre de M. Réville délivrera l'histoire vraie de la tyrannie du dogme et des illusions de la fantaisie qui l'ont dérobée jusqu'ici.

A. Sabatier.

Digitized by Google

CHOIX

DE

TEXTES RELIGIEUX ASSYRIENS

M. Craig publiait en 1895, dans l'*Assyriologische Bibliothek*, n° XIII (Hinrichs), un fascicule, sans transcription ni traduction, de textes religieux assyriens, contenant des prières, oracles, hymnes, listes de dieux, qui sont une bonne aubaine pour le mythologue.

Je donne ci-après la traduction, aussi rigoureuse que possible, des principaux morceaux de ce recueil. Les parties douteuses sont imprimées en italiques, les parties restituées ou complémentaires sont mises entre parenthèses.

Cette manière de contribuer à l'étude de la religion assyro-babylonienne me paraît la plus sage, pour ce moment, où j'estime tout essai de synthèse prématuré et forcément incomplet.

Ce n'est pas le lieu de faire la critique de la copie de M. Craig, qui ne comprenait manifestement pas ce qu'il copiait. Son travail fourmille de fautes. Les connaisseurs discerneront facilement les parties corrigées ou restituées par nous, sur le texte cunéiforme. Toutefois, M. Craig a droit à l'indulgence du grand nombre. Ces textes, relativement faciles et modernes, sont en réalité plus difficiles à copier que ceux de Telloh, par exemple, dont l'*archaïsme* et le *proto-archaïsme* n'ont rien d'effrayant, et en imposent seulement aux profanes.

Digitized by Google

CRAIG, I, § 1.

Hymne *à Marduk*.

Dieu qui crée à neuf les cieux, fabricateur de la terre,
qui mesure les eaux de la mer, qui plante l'espace,
qui demeure dans Ê-UD-UL, seigneur de Babel, maître Marduk
qui fixe les destins de tous les dieux,
qui donne le sceptre auguste à son roi qui le craint,
sois propice à ta ville de Babel!
aie pitié d'Esaggil ta maison!
par ta volonté sainte, maître des grands dieux,
que ton secours demeure sur les enfants de Babel!

CRAIG, 32.

Hymne *à Aššur*.

L'immense, le prince des dieux, l'omniscient,
l'imposant, transcendant, maître des dieux, qui fixe les destins,
Aššur, seigneur immense, l'omniscient,
l'imposant, transcendant, maître des dieux, qui fixe les destins,
... Aššur le très puissant, prince des dieux, seigneur des pays,
(je veux louer) sa grandeur, sa gloire je veux faire éclater,
faire briller son nom, magnifier son titre;
de l'habitant d'Eharsaggal Kurkurra, je veux faire éclater la gloire,
je veux chanter (sa grandeur), proclamer sa vaillance;
l'habitant d'Ešarra, Aššur, qui fixe les destins,
à l'admiration des peuples, je veux le révéler ouvertement;
je chanterai son intelligence, pour les jours à venir,
pour l'éternité, je célébrerai son pontificat!
savant, au grand entendement, arbitre des dieux, le glorifié,
créateur du (monde d'en haut), auteur des *habitations*
fils d'(Anu), père d'Istar,
grand cœur, intelligence habile,
... le resplendissant, sa parole est obéie;
... Aššur, son ordre porte au loin;
son esprit est comme les montagnes, vous n'en voyez pas les fondements,
comme les constellations du ciel, vous ne fixez pas de limite à leur chiffre;
je veux célébrer son nom, sa parole est fidèle,
(sa sagesse) est comme les montagnes, vous n'en voyez pas les fondements:
comme les constellations du ciel, haute de tout temps!
ta (science), Aššur, nul dieu ne l'a apprise;
tes (conseils), leur sens est incompréhensible;
ta (science), nul dieu ne l'a apprise;
tes (conseils), leur sens est incompréhensible!

Digitized by Google

sa ...
. . . . .
(il terrasse)

nul n'y pénètre!
il brise les montagnes;
quiconque se fie à ses propres forces!

(16 lignes).

Anu, Bêl, Ea,
qui dans l'Upšuginna, d'Aššur
ont dit : Assurbanipal vicaire d'Aššur,
de fils et de petits-fils,
d'un cycle de règne lointain,
afin qu'il ait sur les lèvres
(O vous) à qui comme à moi, Aššur

(sachez), le nom d'Aššur est grand,
Glorifier Aššur, seigneur des seigneurs,

Bêlit et les dieux.....
célèbrent la suprématie
qu'Aššur seul le comble lui-même
de jours prolongés,
qu'il lui fasse aimer Ê-šarra
et proclame sans cesse :
mettra en mains de gouverner hommes et pays,
sa divinité immense!
le vaillant, est bon!

CRAIG, pl. I, § 2.

Hymne *à Ištar*.

Puissante, sublime, la plus grande des déesses,
Zarpanit, héraut des étoiles, habitante d'Ê-UD-UL,
la plus accomplie des déesses, qui se revêt de lumière,
voyageuse céleste, elle soupèse la terre!
Zarpanit, au trône élevé,
ma dame est resplendissante, sublime, élevée
parmi les déesses, elle est sans pareille!
se chargeant de la faute, intercédant,
conservant l'homme prospère, rendant prospère l'homme tombé,
terrassant l'impie qui ne craint pas sa divinité,
bienfaisante au captif, secourable et relevant l'innocent,
qui bénit l'esclave, et bénit quiconque invoque son nom
sur le roi qui la vénère, sur son vicaire,...
sur les citoyens fils de Babêl qui lui présentent ses hommages,
(que sa faveur demeure...)!

CRAIG, 15.

. . . . .
déesse des céréales, *dispensatrice de l'aliment*
la vaillante, Ištar des combats,
dame qui habite dans la gloire, se revêt de magnificence,
chalumeau et flûte, dont le son est doux,
ta face est vénérée, dans toutes les contrées!
fléau des combats, géante de ciel et terre, la bienfaisante,
la sublime Ištar, reine des pays,

Digitized by Google

la guerrière Ištar, auteur de l'humanité!
elle précède les troupeaux, aime les bergers,
de tous les pays, du monde entier, elle est le pasteur!
On s'incline devant toi, on se courbe devant toi, on te recherche,
tu fais droit à *leurs réclamations*, tu juges leur cause!
Sans toi, le fleuve ne s'ouvre, ni le fleuve ne se ferme
qui apporte abondamment la vie; sans toi, la rigole ne s'ouvre,
la rigole ne se ferme, où se désaltère la multitude des hommes!
Sans toi, plus de dîme, portion, offrandes, mets en don!
Ištar, dame miséricordieuse, je contemple ta face!
« des herbes, et des herbes pures avec du lait pur place!
un *bon rôti* sur une poêle dispose-moi et rassasie-moi! »
(Oui,) je t'immolerai des moutons, victimes pures, les plus saints des animaux des champs.
Je prodiguerai à ton peuple les brebis de Tammuz!
Je vouerai des mets aux prêtres et prêtresses, devins et devineresses!
Je te consacrerai toute pierre précieuse...
Lorsque tu chemineras ton chemin,
fais rétrograder le mal, qu'il s'en aille de devant toi!
lorsque tu passes le fleuve Ḫubur,
conjure-le, Ea, et qu'il ne revienne plus!
lorsque tu traverses la plaine,
conjure-le, ô plaine, et qu'il ne retourne plus!
lorsque tu fais lever les bêtes des champs,
que les bêtes le fassent fuir, et toute la plaine!
Sauve l'homme malade, afin qu'il glorifie ta divinité!
qu'il célèbre ton œuvre, parmi la multitude des hommes!

CRAIG, 55-54.

Hymne *à Ištar*.

. . . . .
(elle porte) un glaive effilé, insigne de sa divinité;
à droite, à gauche elle prépare la lutte :
aînée des dieux, dont le combat fait les délices,
elle marche à la tête de ses sept sœurs!
d'habiles chanteurs s'inclinent devant elle!
Ceux qui jouent le *psaltérion*, le *šebiti*, le *kanzabi*,
la flûte, le *ṣinniti* et l'*arkd*...
les musiciens du sanctuaire, les guets du matin
ravissent (son cœur) avec de beaux (chants)!
. . . . . .
fiancée d'Esaggil et d'E-(zida)
épouse du dieu Mu'uati, chérie de Sin
que les dieux ont nommée souveraine parmi les déesses;
affaiblis le *mal*, ô guerrière des déesses!

Digitized by Google

la vaillante qui adoucit le sort du guerrier,
. . . . . qui préserve le combattant,
. . . jusqu'à la fin des jours!
. . . . . .
(*heureux*) l'homme qui ne (l'abandonne) pas!
elle l'entourera de protection sur son chemin!
sage et habile celui qui (ne l'abandonne pas)!
envers serviteur et servante, sa main est (bienfaisante!)
sans elle, que pourrait-on faire?
Sévis, bouleverse, procure *ta* gloire!
dispose les jours de chaque mois, ô miséricordieuse,
qui dirige l'homme sincère, comble l'homme déchu!
écoute les contrées proclamant Nanaï souveraine!
resplendis, ô brillante! sois grande, ô magnifique!
sois sublime, ô gigantesque! lutte, ô vaillante!
domine, range en bataille les nuées devant *toi*!
(Et maintenant) repose, ô fille de Sin, demeure dans ton séjour!
bénis le roi fidèle qui touche ton sceptre.
le pasteur d'Assyrie, ton suivant!
fixe-lui un destin de vie longue!
assure son trône, prolonge son règne!
garde Ḫarsagki, son attelage,
comble-le de revenus, fortifie son corps!
la *malfaisante* sauterelle, qui détruit les céréales,
le criquet dévastateur qui tue les arbres,
et interrompt l'offrande à dieu et déesse,
de ton serviteur, ô Bêl, de ton favori, ô Bêlit —
que par ton ordre, ils soient réduits en poussière!
que les génies tes ministres (les refoulent)
sur les montagnes et dans les fleuves!

CRAIG, 43.

Hymne *à Ninip*.

. . . . . le transcendant par l'intelligence,
arme des combats et batailles, dans la main des princes divins, de Marduk!
quand il se charroie en bataille, les cieux grondent;
à la violence de son cri, les abîmes se troublent;
quand il lève son arme, les dieux s'en retournent;
à son choc puissant, nul ne s'oppose;
géant qui parmi tous les dieux n'a pas de rival;
dans le firmament splendide, est le parcours de sa marche;
dans l'E-Kur, magnificence de temple, élevé est son sanctuaire;
dans l'orage, ses armes resplendissent;
de ses flèches, il bouleverse les cimes neigeuses;

Digitized by Google

de la vaste mer, il *entoure* l'immensité;
Fils d'Êšarra est son nom, champion des dieux, son titre;
à rez de base, *seigneur* des dieux et *des* peuples
devant son arc puissant, les cieux s'arrêtent :
du palais de ténèbres, il est chef et régisseur...

CRAIG, 35.

Hymne *à Nusku.*

A Nusku, maître grand, juge (des dieux),
lumière brillante, qui éclaire la nuit,
dieu auguste qui illumine le dieu et l'homme, qui éclaire l'obscurité!
Nusku, grand, vaillant, qui brûle les méchants,
promulgue loi et décret, châtie la faute!
donateur des offrandes, qui fait flamber la révélation devant (les hommes)
fils d'E-kur, le grand, qui (brille) comme Nannar;
le porteur de l'oracle du dieu souverain, gardien des décisions,
il pénètre tout dessein, il promulgue les oracles!
juge du droit, il voit l'intérieur de l'homme; comme le dieu Nâru
il fait luire le droit et la justice, il pour(suit) le méchant
. . . . . élevé, il glorifie les bienveillants, son ordre n'est pas (enfreint),
(il afflige) le mauvais, il perd le méchant, il poursuit la faute,
. . . (établi) pour conférer sceptre et (conseil)...
. . il agrée la prière, (enclin) à exaucer...
. . il conduit l'homme sincère...
. . .

CRAIG, 9.

Hymne *à Assurbanipal.*

Je chanterai Assurbanipal...
le pieux, le clairvoyant, sur qui se complaît le regard du dieu...
et de Nanaï, la dame des grands dieux...
Assurbanipal votre prêtre...
Assur, bénis sa royauté...
Nabû, bénis ses flancs...
Sin, assure son trône...
que les peuples célèbrent son nom, ô Nabû...
sous le règne d'Assurbanipal...
aux jours où (il étendit) les confins...
Nanaï, dans la sincérité de son cœur...
regarda favorablement le roi Assurbanipal...
dans la ville sa résidence...
elle agréa ses prières
dans sa ville splendide...
Assurbanipal roi...
gouverne son peuple...

Digitized by Google

le seigneur des rois au gré (de son cœur)
a écrasé (ses ennemis)...
Bêlit, dans la sincérité de son cœur,
(favorise) Assurbanipal.
Sous le règne d'Assurbanipal
il a expulsé de la ville (tout mal);
quiconque l'a vu, chante Assurbanipal;
les peuples l'ont entendu, et accourent,
Bêl et les génies ses minis(tres le félicitent)!

CRAIG, 5.

Colloque d'Assurbanipal et du dieu Nabû.

. . . . . J'adhère fortement à toi, Nabû, dans l'assemblée des dieux
mes ennemis n'atteindront pas à mon âme
. . . je me tiens devant toi, ô champion des dieux tes frères
(moi) Assurbanipal, à jamais, pour toujours,
je suis prosterné aux pieds de Nabû;
(ne me délaisse pas), Nabû, au milieu de mes ennemis!

Moi Nabû, je suis avec toi, Assurbanipal, jusqu'à la fin des jours;
tes pieds ne fléchiront pas, tes mains ne faibliront pas,
jamais, tes lèvres ne se fatigueront en ma présence,
ta langue ne fourchera pas sous ton palais;
car je t'ai donné une parole bonne,
je marche devant toi et introduirai ta personne dans Ê-mašmaš.

Et Nabû dit encore: Elle est bonne cette tienne parole,
pour approcher du dieu Ur-Kittu,
ta personne dont je suis l'auteur, pour implorer assistance dans Ê-mašmaš,
ta destinée dont je suis l'auteur, pour être agréée;
Je te conduirai au temple de la souveraine du monde,
tu te présenteras toi-même, et elle rendra longs les jours d'Assurbanipal.

Courbé dans sa *robe*, Assurbanipal se présenta à Nabû son seigneur:
« Que ton secours opportun, ô Nabû, ne m'abandonne pas.
« Ma vie est écrite sous tes yeux, mon âme est confiée au sein de Bêlit.
« Que ton secours opportun, puissant Nabû, ne m'abandonne pas, au milieu de mes ennemis! »

Un vent répondit par la bouche de Nabû son seigneur:
Ne crains pas, Assurbanipal, je te donne longue vie;
de souffles bons, je pourvois ton âme!
Cette mienne bonne parole te bénira dans l'assemblée des grands dieux!

Digitized by Google

Assurbanipal ouvrit ses bras et s'approcha de Nabû son seigneur :
Celui qui a embrassé les pieds de la souveraine de Ninive ne peut perdre dans l'assemblée des grands dieux,
Celui qui s'est associé à la clientèle de Nabû ne peut péricliter parmi ses ennemis !
Au milieu de mes ennemis, ne m'abandonne pas, ô Nabû !
Au milieu de mes *persécuteurs* ne m'abandonne pas !

O petit, ô Assurbanipal, je t'ai confié à la souveraine de Ninive,
O pauvre, ô Assurbanipal, je t'ai placé dans le sein de la souveraine de Ninive!
de quatre mamelles placées près de ta bouche, tu en as sucé deux, des deux autres, tu couvres ta figure :
et tes ennemis, ô Assurbanipal, se perdront comme les... à la surface de l'eau...
tu les briseras à ton approche, comme les..... devant un puissant...
et tu resteras, debout, Assurbanipal, face aux grands dieux, pour glorifier Nabû!

CRAIG, 56 et suiv.

Litanies.

. . . . .
Que le dieu KA-DI et Marduk seigneur du sanctuaire du milieu, que Daïanu,
que Êa et Damkina, Bêl et SILIG-MULU-SAR
que... et Ḫasisu, que le grand Monstre, le Chien furieux, le Scorpion...
que Zû (dieu des tempêtes), le Taureau, le Bélier, le Poisson, les Gémeaux, le Capricorne...
que KI-SAR (le monde inférieur) et l'Abîme
que *Marduk* seigneur du Cèdre (sacré), Marduk maître de la tour à degrés,...
. . . . . le père Marduk...
que Bêl-Portier, Šamaš-Portier, Aḫiya...
que AZAG-ŠUD, la biche du Cèdre (sacré)...
que Marduk, seigneur d'Êzida, les portes de Marduk...
que Šamas, Aa, Sirnene et Maḫar
que Šamas, seigneur de la justice, et la grande Anunit...
que SIR-KAŠ-TUM...
que LUGAL-GIŠ-A-TU-QAB-KIŠ qui navigue sur le fleuve divin, qui porte...
que Marduk, le retentissant, Ninip et Nusku...
et la Nautonnière des dieux sur les *gouffres*...
que E-MA-ŠA-QA-BU-ŠA, Tašmetum la dame du temple PA-LUL-LUL-NU-DA...
que Išum, maître des jugements, Labakkal..
que Rammân, seigneur de *Lal*-urki, Šala, Miširru et Šarrat ..
que les dieux de la nuit, l'étoile Kakkabu, l'étoile Niru, l'étoile Šibzianna...
que le Tigre, l'Euphrate, les canaux Mekalkal, Dur-Kib-a...
que les canaux Ši-tar, Araḫtum cher à Marduk te délivrent t'absolvent!...
que le dieu Magrat-Amatsu, ministre qui promulgue les grâces...

Digitized by Google

Absout de la faute, rend heureux le présage, fait miséricorde, le *puissant*...
que le dieu de l'Esaggil, selon son bon plaisir, et...
par son sentiment favorable et sa volonté propice t'accorde la délivrance,
(dans la) joie du cœur, qu'il te délivre et la peine s'en ira ..

que les .. de la maison, que les génies *šêdi*, de la maison, que les génies *lamassi*, de la maison,
que le Foyer de la maison te délivrent et t'absolvent !

que Kilili (la Couronne) reine des assemblées, Kilili qui fait s'exprimer les lèvres en paroles,
que les Anunnaki et..... la Majesté, les grands dieux,
..... que Bêlit..... Nabû.....
..... que Šuzianna..... et Azag.....
que Nin..., que Diš-Ka-si, les dieux du temple...
que les dieux du temple Šumedu te délivrent, t'absolvent !
que les dieux de la ville de Kiš et de Haršag-Kalama
que IP-rubutum, Bêlit, IP-rubutum...
que Nin-Ê-anna, Zamalmal arme des grands dieux...
que Istar, Nanaï, Kanišurra, Sin de Qaṭṭišaki, Rammân, seigneur du...
que Papsukkal qui réside à Bît-Akkil, Nergal qui réside à Kutha,

que Išum et Šubulal, les dieux du Tigre et de l'Euphrate, te délivrent et t'absolvent !

que Nabû le seigneur des *enclos*, Nabû et Tašmetum,
que Nabû et Nanaï te délivrent et t'absolvent !

que Šarratum, Zarpanit, *la dame propice*,
que Kibî-dunqi et Hussisi-amil...
..... et *le nom de la porte de son seigneur*, la porte et le dieu KAL... te délivrent et t'absolvent !

que Annunit de Babel, la reine de Babel, Išimilku et Maku...
que le seigneur du temple de la Piété, le seigneur bon, Bêl seigneur du temple du *qdn urulli*, Rammân, seigneur de...
que Dilbat, Iptemal et Lagamal, Nabû seigneur du...
que les dieux de Dilbatki, Barsipa te délivrent !

que les dieux du temple de la Vie, ceux du temple d'Abondance, Bêl...
que Ninip, Rammân, Šala, Miširru...
que tous ceux qui résident dans Ê-Maḫ, Nin-Êanna la reine de... te délivrent et t'absolvent !

que Marduk, seigneur du *réservoir*, Nabû et Tašmetum te délivrent et t'absolvent !

que Silig-Mulu-Šar-Portier, Išartu...
que .....istibeli, Apu, Ta ...na...
le seigneur des *sources* et des fleuves...

Digitized by Google

que ..... mar, les dieux des *libations*...
que ..... Martu, seigneur du temple de la Crainte, le dieu.....
. . . . . .
(te délivrent et t'absolvent!)

CRAIG, 22.

Oracle à Asaraddon (fragment, col. II).

Je livrerai les Gimirraï entre ses mains,
je mettrai des fers au pays d'Ellipi!
Aššur lui donnera les quatre coins du globe,
il se lèvera de sa maison,
il grandira sa maison!
il n'est pas de roi pareil à lui,
il brillera comme le soleil levant!
(C'est l'oracle favorable qui avait été placé devant Bêl-Šasurri, devant les dieux.)
Voici que les Ḥarḥaréens
se ruent contre toi, t'attaquent,
t'assaillent! Toi tu ouvres
la bouche : Grâce, Assur! —
et j'ai entendu ton cri,
et de la porte des cieux,
je les couvre de honte!

Dans le bûcher, je les décime,
toi, tu occupes leur forteresse;
je les fais lever devant toi,
et gagner la montagne;
je fais pleuvoir sur eux des pierres de malheur!
je brise tes ennemis,
de leur sang je remplis le fleuve!
qu'ils voient et qu'ils soient jetés par terre!

C'est l'oracle favorable trouvé devant la statue.
Cette tablette des volontés d'Assur
est portée sur..... devant le roi;
on l'arrose de bonne huile,
on y sacrifie des victimes,
on la parfume de parfums,
on en fait lecture devant le roi.
. . . . .

CRAIG, 26.

Oracle de Bêlit.

Bêlit est majestueuse, une (déesse à la voix) retentissante!
Voici l'oracle de Bêlit, au sujet du roi : Ne crains pas, Assurbanipal!

Digitized by Google

Selon que je t'ai promis, je ferai et te donnerai,
afin que sur les hommes des quatre langages et la *demeure* des grands,
tu exerces la royauté!
ta (sen)tence, loin du palais de ton gouvernement,
enchaînera *mal* et *maléfice*!
Les rois des contrées diront entre eux :
« Allons contre Assurbanipal *qui devient vieux*,
il a fait la loi à nos pères et à nos ancêtres!
qu'il brise sa puissance contre notre forteresse. »
Bêlit répond : (Les rois) des pays
je les *détruirai*, *subjuguerai* puissamment, je mettrai (des fers) à leurs pieds!
ils *craindront* ta splendeur; comme Elam, je traiterai Gimirra!
j'arracherai les arbres, briserai les arbustes, les mettrai en morceaux!
quelque pays que ce soit, je le changerai en désert.
Le *prince* et les gouverneurs?
tu diras : *où le prince*, les gouverneurs?
le *prince* se réfugie en Muṣur, les gouverneurs s'échappent!
Toi dont Bêlit est la mère, ne crains pas! toi que Bêlit d'Arbèles a enfanté, ne crains pas!
(Je suis) comme une mère *sur son fruit*, tu es dans sa main!
Comme un *bijou*, je te place entre mes seins!
tes grands biens, l'abondance de ta richesse conserve, conserve ce que je t'ai acquis!
ne crains pas, ô petit que moi-même j'ai élevé!

V. Scheil, O. P.

Digitized by Google

LA PLACE DU TOTÉMISME

DANS L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT[1]

Lorsque, en 1869, J. F. MacLennan attira le premier l'attention sur l'ensemble de pratiques religieuses et de coutumes sociales que l'on désigne sous le nom de totémisme[2], il s'attacha surtout à montrer que le clan totémique, qu'il identifie avec la famille de type maternel constitue, l'un des termes nécessaires de cette longue série de transformations dans la structure des groupes familiaux qui a abouti au mariage monogamique et à la filiation en ligne masculine. A ses yeux, tous les groupes ethniques ont dû, au cours de leur évolution, traverser ce stade où les membres d'un même clan maternel, auxquels il était interdit de s'unir les uns aux autres par les liens du mariage, ne se reconnaissaient nulle parenté avec les familles de leurs pères ni avec leurs pères eux-mêmes et faisaient remonter leur origine commune à un premier ancêtre à forme animale ou végétale, qui était en même temps le générateur des animaux ou des végétaux de même espèce que lui. L'animal totem était pour chacun des membres de son clan un parent au même titre que les hommes et les femmes qui faisaient partie de ce groupe et, comme tel, il était assujetti envers eux tous aux mêmes obligations auxquels ils étaient tenus les uns envers les autres et il était en droit d'attendre d'eux les mêmes services qu'il leur rendait et d'exiger la même attitude amicale qu'il avait lui-même; cette attitude, les membres du clan étaient formellement obligés de la conserver envers tous les animaux ou toutes les plantes qui appartenaient à l'espèce qui leur était unie par les liens d'une commune filiation et, comme ces animaux et ces plantes étaient considérés par eux comme investis d'une puissance supérieure à la leur, d'une puissance

1) F. B. Jevons, M. A., Litt. D., Classical tutor in the University of Durham: *An Introduction to the History of Religion.* Londres. Methuen et Cie, 1896, in-8°, XII-443 pages.

2) *Fortnightly Review*, n. s., t. VI (1869, 2e semestre), pp. 407 et 562), et t. VII (1870, 1er semestre), p. 194.

Digitized by Google

même en certains cas presque divine, cette amitié cordiale, qui est caractéristique des rapports qui existent entre un sauvage et son totem, se mêlait d'une sorte de vénération attendrie et de crainte respectueuse qui pouvait aller parfois jusqu'à une véritable adoration et se traduisait aux dehors par des pratiques rituelles, fort analogues à celles qui étaient en usage dans les cultes funéraires. Le culte totémique, analogue par certains côtés aux cultes ancestraux, s'adressait à la fois et aux animaux ou aux plantes d'une certaine espèce et à leurs premiers générateurs, qui se survivaient à eux-mêmes en des incarnations perpétuellement renouvelées dans les membres humains et non humains du clan.

C'est à ces rites religieux, caractéristiques d'un certain type d'organisation sociale que Mac Lennan croyait pouvoir rattacher d'une manière exclusive l'origine du culte des animaux et des plantes. Pour lui, l'existence d'honneurs divins accordés à des plantes ou à des animaux constitue une véritable preuve que des coutumes et des institutions totémiques ont existé à une date plus ancienne dans le groupe ethnique où survivent ces cultes adressés à des divinités thériomorphiques ou phytomorphiques, et la présence des rites et des croyances totémiques chez un peuple donné est à son tour l'indice certain qu'il se trouve encore à cette phase de l'évolution familiale à laquelle correspond le clan maternel exogamique, ou du moins, qu'il l'a traversée. C'est donc l'aspect sociologique du totémisme qui avait tout d'abord conquis l'attention de Mac Lennan et c'est comme fait social bien plutôt que comme phénomène religieux que cet ensemble de coutumes rituelles a été étudié par lui. Le conservatisme religieux avait assuré en plusieurs groupes ethniques la survie de certaines pratiques, qui trahissaient des sentiments de vénération et d'amitié pour telle ou telle espèce animale, alors que l'organisation familiale à laquelle ces pratiques sont normalement liées avait disparu ; on avait ainsi un moyen d'affirmer, en vertu d'une induction analogique, l'existence chez un peuple, où l'on n'en retrouvait plus que des traces éparses et à demi effacées, de ce clan maternel polyandrique dont l'illustre anthropologue anglais tendait à faire un stade nécessaire de l'évolution des sociétés humaines.

Aussi, admettant le totémisme comme un fait, ne s'est-il pas fort préoccupé de déterminer, avec une rigoureuse précision, la nature du lien qui unit l'animal totem aux membres du clan qui porte son nom ; il est certain néanmoins qu'à ses yeux il existe non seulement des relations de parenté entre les animaux et les hommes qui font partie d'un même groupe totémique, mais il y a un véritable rapport de filiation de la fa-

Digitized by Google

mille humaine à l'espèce animale. Le culte que reçoit cette sorte de dieu collectif est en somme assimilable en une large mesure aux autres cultes ancestraux : c'est en tant qu'ancêtre que le *totem* est adoré et encore faut-il dire qu'il est plus souvent encore l'objet d'une vénération affectueuse pareille à celle qui s'adresse aux parents morts, que d'un véritable culte, bien qu'on attende de lui, à n'en point douter, une efficace protection et de multiples services. Si on a pour lui plus d'attentions peut-être et si on a recours à lui avec plus de confiance qu'aux âmes de la plupart des morts, c'est qu'on le suppose doué d'un plus grand pouvoir et il semble qu'il se trouve placé au même rang qu'occupent les esprits des chefs les plus renommés et des sorciers les plus habiles et ces hommes surhumains et doués d'une puissance magique sur la nature, ces prêtres-rois dont M. Frazer a étudié si magistralement les fonctions fécondatrices dans le *Golden Bough*.

Il faut d'ailleurs reconnaître que Mac Lennan déclarait en termes exprès, à la fin de son mémoire, qu'il ne prétendait point avoir donné de l'origine du totémisme une explication satisfaisante, mais seulement avoir émis une hypothèse qui permettait de rendre raison de l'association étroite de certaines plantes et de certains animaux au culte et à la légende des dieux anthropomorphiques et aussi du culte direct dont ces animaux et ces plantes avaient été l'objet chez divers peuples de l'antiquité.

E. B. Tylor[1], Lewis Morgan[2], E. Clodd[3], L. Fison et A. W. Howitt[4], A. Lang[5], Girard de Rialle[6], etc. ont à la suite de Mac Lennan repris l'étude de la question du totémisme, mais ils se sont placés d'ordinaire au point de vue même où s'était placé l'auteur des mémorables articles de la *Fortnightly Review*, point de vue auquel il était du reste demeuré fidèle dans les pages qu'il a consacrées à ce sujet dans ses *Studies in Ancient History* (1886)[7]; aussi est-ce à analyser la structure du groupe familial totémique et à rechercher les relations qui unissent aux conceptions totémiques les multiples règles d'exogamie que ces écrivains se sont spécialement attachés.

1) *Researches into the early History of Mankind* (3e éd. 1878), p. 284 et seq. *La civilisation primitive*, t. II, p. 305-8.

2) *Systems of affinity and consanguinity in the Human family* (*Smithsonian Contributions to Knowledge*, t. XVI, 1871), *Ancient Society*, 1877.

3) *Myths and Dreams* (1885), p. 99 et seq.

4) *Kamilaroi and Kurnai* (1880).

5) *Custom and Myth* (1884) ; *Myth, ritual and religion* (1887).

6) *La Mythologie comparée* (1878).

7) Cf. *The Patriarchal theory* (1887).

Digitized by Google

Un certain nombre d'historiens de la religion toutefois et, au premier rang A. Lang, se sont servis de ces faits pour mettre en lumière les idées propres aux non-civilisés sur la parenté qui relie les uns aux autres tous les êtres de la nature et en particulier l'homme aux animaux, tandis que d'autre part ils cherchaient dans ces institutions et ces croyances l'explication des cultes thériomorphiques de l'antiquité classique et de l'Égypte ancienne et réussissaient à fournir ainsi des interprétations, qui semblent satisfaisantes, de rites et de coutumes traditionnelles, demeurés jusque-là désespérément obscurs, en même temps qu'ils ouvraient à l'exégèse mythologique une voie nouvelle qui la devait conduire à de multiples découvertes. Mais A. Lang, pas plus que Mac Lennan ou Tylor, n'a cru pouvoir formuler sur l'origine du totémisme, ni par conséquent sur sa signification religieuse et le rôle qui lui revient dans la genèse des croyances et des pratiques qui sont communes aux divers peuples non-civilisés et ont survécu dans les cérémonies et les légendes des peuples aryens et sémitiques, une hypothèse qui ait pour elles des chances sérieuses d'exactitude ; il semble même, à en juger par les opinions qu'il exprime dans son dernier livre[1], qu'en l'état actuel de nos connaissances la question soit, à ses, yeux insoluble. Il écarte de parti-pris les tentatives d'interprétations qui ont été faites par Robertson Smith et surtout par J. G. Frazer, et il paraît considérer comme erronés et dangereux les rapprochements établis par l'auteur du *Golden Bough* entre les véritables *totems* et ce qu'il appelle les *sex-totems* et les totems individuels (le *tamaniu* des Mélanésiens, l'*ihlozi* des Zoulous, le *nagual* des Indiens de l'Amérique centrale, l'*animal médecine* ou *manitou* des Peaux-Rouges, etc.), rapprochements qui pourraient seuls cependant permettre de déterminer la portée veritable et l'origine probable de cet ensemble de conceptions, de rites religieux et d'institutions sociales. Il regarde le totémisme comme un fait ultime au delà duquel, faute de documents, nous ne saurions remonter et qui, s'il peut servir à rendre compte d'un grand nombre d'usages et de légendes qui, sans les idées et les pratiques qu'il implique, resteraient pour nous mystérieux, doit demeurer lui-même inexpliqué. Il voit, au reste, dans le lien totémique essentiellement un lien de filiation, et comme il n'a garde, d'ailleurs, de rattacher au totémisme tous les cultes thériomorphiques et phytomorphiques, ni toutes les coutumes cérémonielles relatives aux animaux, il tend à ne séparer point des autres formes des cultes ancestraux ce type particulier de la religion de la famille.

1) *Modern Mythology*, 1897, p. 70-91

Digitized by Google

Mais si les mythologues, qui se sont attachés particulièrement à l'étude de l'antiquité classique en s'inspirant de la méthode et des idées de Lang, L. R. Farnell[1] par exemple ou Miss Harrison, ont imité sa discrétion, parce que leur but, comme le sien, était seulement, lorsqu'ils se référaient aux pratiques et aux conceptions totémiques, d'expliquer la présence dans la religion et la poésie légendaire de races parvenues déjà à un haut degré de culture, de pratiques et de traditions en apparence absurdes et grossières, en complète discordance dans tous les cas avec les manières de sentir et de penser alors dominantes, des tentatives avaient été faites antérieurement pour donner de cette coutume de rattacher comme à leurs ancêtres les membres d'un clan à certains animaux ou à certaines plantes, une interprétation rationnelle.

Lubbock[2] et Herbert Spencer[3] ont tous deux, et autant qu'il semble, indépendamment l'un de l'autre, fourni des faits une même explication que Tylor a reproduite dans *La Civilisation primitive* sans l'accepter du reste pour son compte. Ils font l'un et l'autre remonter l'origine du totémisme à la pratique, qui est en effet très générale chez les non-civilisés, de donner aux enfants ou aux guerriers le nom de tel ou tel animal, de telle plante ou de tel objet naturel. Lubbock admet que la famille qui a pris ainsi son nom d'un animal en arrive par degrés à éprouver pour l'espèce tout entière à laquelle elle se sent liée, d'abord de l'intérêt, puis du respect, puis enfin une sorte de superstitieuse vénération. Cette vénération, très analogue à celle que les membres de la famille ressentent pour leurs ancêtres, les entraîne à user envers leurs totems des mêmes égards pieux dont ils usent envers leurs parents morts, et de cette confusion qui s'établit entre des rites et des sentiments primitivement distincts, surgit au jour la pensée qu'il existe entre le clan humain et l'espèce animale dont il porte le nom des rapports de parenté; des mythes apparaissent pour expliquer leur existence et l'idée se confirme graduellement que les animaux et les hommes qui sont membres d'un même groupe ont une commune filiation. Telle est du moins la théorie qui semble se dégager du livre qu'a consacré en 1870 sir J. Lubbock à l'étude de l'état mental et de la condition sociale des sauvages.

On aurait pu tout d'abord objecter que pour que ces noms ou ces

1) *The cults of greek States* (1896).

2) *The origin of civilization and the primitive condition of man* (1870), p. 183 et seq.

3) *The origin of animal worship*, 1870 (in *Essays scientific, political and speculative*, t. III, p 99 et sq.). Cf. *Principes de sociologie*, trad. franç., t. I, p. 459-478.

Digitized by Google

surnoms individuels deviennent des noms patronymiques et peu à peu ceux de la tribu ou du clan tout entier, il faudrait qu'ils se transmissent régulièrement par hérédité des parents aux enfants, or ce n'est pas là la règle habituelle et il ne semble même pas que l'Indien lègue à son fils le nom qu'il a emprunté du *nagual* ou du *manitou* auquel il est magiquement uni. Il est d'ailleurs à remarquer que beaucoup de ces noms, et c'est ce que Spencer lui-même reconnaît explicitement, sont des noms donnés à des hommes, à des guerriers, en certaines tribus même les hommes seuls portent des noms individuels. Or dans la plupart des tribus totémiques la filiation en ligne maternelle est seule reconnue, encore que ce ne soit pas là une règle d'universelle application, comme l'avait d'abord cru Mac Lennan. On ne pourrait comprendre comment, en ce cas, le nom du père aurait passé au fils qui n'avait avec lui nulle parenté reconnue, ni comment par conséquent le surnom personnel serait devenu le nom collectif du clan. Assigner d'autre part une origine féminine à toutes ces dénominations va, ainsi que nous l'avons dit, contre toutes les analogies et toutes les vraisemblances. Mais on ne saurait guère admettre non plus que par une sorte de tradition tous les membres d'un même clan aient choisi ou se soient vu donner par leurs parents un même nom de plante ou d'animal dont ils n'héritaient pas, et qu'une dénomination collective se soit ainsi lentement formée pour le groupe auquel ils appartenaient. La chose paraîtra d'autant plus singulière, si l'on songe que les fractions d'un même clan totémique vivent souvent assez éloignées les unes des autres et dans des conditions assez différentes, en Australie par exemple. Il convient au reste d'ajouter qu'aucun exemple actuel de cette monotonie dans les appellations individuelles ne viendrait conférer à une pareille théorie la plus fugitive apparence de vraisemblance.

Mais il importe en outre de faire remarquer qu'à lire attentivement le texte de Lubbock, très concis du reste, et dont il faut chercher le commentaire dans le chapitre entier consacré au culte des animaux, on s'aperçoit que ce qu'il a tenté d'expliquer c'est seulement cette association étroite d'une espèce animale ou végétale avec les membres d'un clan, dont Mac Lennan avait mis en lumière la signification sociologique, et qu'il assigne à la croyance en la puissance surnaturelle de certains animaux et aux honneurs presque divins dont ils sont parfois entourés une origine toute différente : ce n'est pour lui comme pour E. B. Tylor qu'une des formes multiples que revêt le polydémonisme animiste, religion commune de tous les non-civilisés, auquel, par un abus des termes, il donne le nom de fétichisme.

Digitized by Google

Il n'en va pas ainsi de Spencer qui s'est proposé délibérément de résoudre dans son ensemble le problème soulevé par les cultes thériomorphiques, auxquels il se refuse à reconnaître une existence indépendante et dont il s'efforce de rattacher les origines et l'évolution à l'adoration des ancêtres divinisés et aux rites en usage dans les honneurs rendus aux mânes des défunts. Pour Herbert Spencer, toutes les manifestations religieuses et l'animisme même, cette philosophie générale des sauvages, qui leur sert à interpréter les divers phénomènes naturels, ont leurs racines dans la croyance à la survivance de l'âme et à la puissance que conservent sur les vivants leurs parents morts. Le totémisme ne pouvait échapper à la règle et il fournissait à la *ghost-theory* une d'autant meilleure occasion d'être appliquée que l'animal totem est bien en réalité considéré, dans la majorité des cas, comme le frère et le générateur à la fois des membres du clan qui porte son nom et que son culte affecte à bien des égards l'aspect d'un culte ancestral. Mais la question est précisément de savoir comment le totem d'un clan en est venu à être regardé comme leur ancêtre par ceux qui attendent de lui aide et protection.

On connaît l'explication proposée par H. Spencer, c'est celle même, dans ses grandes lignes, de Lubbock, mais elle est à la fois plus compliquée, plus cohérente et plus claire; il l'a formulée à deux reprises; dans un article de la *Fortnightly Review* qui a paru peu après ceux qu'avait publiés Mac Lennan et au tome Ier des *Principes de sociologie*. L'hypothèse à laquelle il s'est rallié, c'est que le totémisme a son origine dans une série de méprises commises par les ancêtres des sauvages actuels sur le sens et la portée véritable des noms que portaient leurs parents; la coutume était fréquente en ces temps lointains, (on le peut légitimement inférer du fait qu'elle est fréquente encore), de donner aux enfants le nom de quelque objet naturel qui avait particulièrement attiré au moment de leur naissance l'attention de leurs mères ou des personnes qui les entouraient, d'un animal par exemple ou d'une plante; d'autrt part, ses qualités personnelles ont fréquemment fait attribuer à un homme fait, à un guerrier par exemple le nom d'une bête de proie, d'un oiseau, d'un reptile ou d'une plante et les femmes même ont reçu assez souvent des appellations descriptives de la même espèce. Ces surnoms, expressifs des particularités de caractère ou de structure physique d'un individu, ne se transmettent point nécessairement à ses descendants, mais il en va autrement, au jugement de Spencer, s'il s'agit d'un homme qui a acquis dans sa tribu quelque gloire par son habileté ou son courage

Digitized by Google

Si le *Loup* s'est fait une réputation de guerrier intrépide, et s'il est devenu tout-puissant parmi les siens et a su inspirer aux tribus voisines la terreur de son nom, ses fils, fiers d'appartenir à sa lignée, ne laisseront point oublier qu'ils descendent de lui et les membres de leur clan ne l'oublieront pas plus qu'eux-mêmes, enorgueillis de l'éclat qu'a jeté sur eux la vaillance et la force de leur compagnon, saisi devant ceux en qui il revit d'une sorte de crainte. Plus auront été grands le pouvoir et la célébrité du *Loup*, plus sûrement cet orgueil, mêlé d'effroi, maintiendra parmi les enfants et les petits-enfants du *Loup* et parmi ceux qu'ils ont pliés à leur domination le souvenir du nom de celui qui a illustré leur race. Et si cette famille dominante se développe et grandit en une tribu nouvelle, les membres de cette tribu s'appelleront eux-mêmes les *Loups* et c'est sous ce nom qu'on les désignera ausssi dans les tribus avoisinantes[1].

Une première objection se présente ici d'elle-même, que la théorie de Lubbock d'ailleurs nous avait déjà contraints de poser : le nom du père ne saurait guère dans la majorité des clans totémiques se transmettre à ses fils, qui ne sont pas ses parents, puisque la filiation en ligne maternelle est dans la plupart des cas seule reconnue et que la famille totémique de type patriarcal ne s'est probablement constituée qu'à une époque de beaucoup postérieure à celle où les croyances et les coutumes dont elle est destinée à nous fournir l'explication se sont formées et répandues. Or la mémoire inexacte et courte des sauvages les met hors d'état de savoir à quelques générations de distance de qui descend tel ou tel, là où la perpétuité du nom ne fournit pas sur la filiation d'indices certains et clairs, et nul ne se rappelle en réalité qui a été le trisaïeul de son voisin. Voilà donc toute une partie de la théorie qui semble d'une solidité douteuse et cependant Herbert Spencer a de l'état d'esprit des non-civilisés un sens trop juste pour faire remonter à des surnoms de femmes l'origine des noms de tous les clans totémiques, mais poursuivons.

Le langage rudimentaire et grossier du sauvage le rend incapable de distinguer nettement dans ses récits un ancêtre appelé *Loup* d'un loup véritable. Peu à peu et à mesure que l'on s'éloigne de l'époque où a vécu le vieux guerrier, la confusion se fait plus complète dans les esprits, dans les esprits surtout des enfants, entre lui et l'animal dont il porte le nom et à force d'entendre parler de leur arrière-grand-père comme d'un loup ou d'un tigre, ils en arrivent de bonne foi à se considérer comme

1) *Essays*, etc., t. III, p. 106.

Digitized by Google

les rejetons d'un tigre ou d'un loup. Comme les parents morts recevaient un culte, les honneurs qui étaient impartis aux ancêtres humains se sont étendus aux ancêtres animaux; ils ont été vénérés et adorés, ils ont reçu des offrandes parce qu'ils ont été assimilés dans la conscience de ceux qui se croyaient leurs descendants à ces morts aux tombeaux desquels on portait des aliments, des vêtements et des armes et dont les volontés continuaient de régir la destinée des vivants. Aussi leur a-t-on bientôt accordé des âmes pareilles à celles des hommes et non pas seulement à eux, mais aux tigres et aux loups qui tirent d'eux leur origine et se trouvent ainsi les frères des membres du clan du Tigre ou du Loup. Par une extension analogique toute naturelle les animaux eux-mêmes, qui n'étaient les totems d'aucune tribu, ont été mis en possession de tous les pouvoirs qui appartiennent à l'homme, y compris, bien entendu, la puissance magique que s'arrogent les sorciers.

D'ailleurs ce ne sont pas des noms d'animaux seulement, mais aussi des noms de plantes, de montagnes, de lacs, de rivières, d'étoiles que portent les sauvages : dès lors et pour les mêmes raisons, ils en sont venus à se regarder comme les fils des arbres, des eaux, des astres ou des montagnes. Ils ont humanisé et animé ainsi la nature entière, l'ont peuplée d'esprits auxquels ils ont rendu le même culte qu'ils adressaient aux mânes de leurs ancêtres. Sous mille déguisements divers, ce sont toujours les âmes des morts qu'adorent les hommes et quel que soit l'être, plante, animal ou dieu, qu'ils invoquent dans leurs prières, le temple qui lui serait le mieux approprié, ce serait un tombeau.

Et ce ne sont pas seulement les pratiques rituelles et les institutions sociales des non-civilisés, c'est aussi la mythologie tout entière dont Herbert Spencer a cru pouvoir fournir, grâce à cette ingénieuse hypothèse, d'une féconde simplicité, une interprétation satisfaisante : les légendes relatives à la transformation d'hommes en animaux ou en plantes, aux dieux incarnés en des corps d'animaux, aux enlèvements de jeunes femmes par des animaux surnaturels, les mythes célestes et météréologiques, la croyance aux dieux composites, tels que les taureaux ailés de Babylone, tout cela s'explique aisément, si l'on songe que c'est, en ces histoires, d'hommes seulement qu'il s'agit et que les noms qu'ils portaient ont causé ces multiples méprises d'où est née la conception animiste du monde.

Ce néo-evhémérisme, qui procède en somme des mêmes manières de penser et de sentir que la théorie de M. Max Müller, prête aux mêmes objections auxquelles cette théorie prête elle-même. Expliquer par une confusion du sens réel et du sens métaphorique des mots la genèse des

Digitized by Google

mythes et transformer en une « maladie du langage » la tendance des non-civilisés à douer de vie et de pensée tous les objets de la nature, c'est là le but auquel ont longtemps tendu les efforts de l'école philologique ; or il semble bien que ce soit aussi à cela qu'aboutissent les interprétations que donne Herbert Spencer des institutions religieuses et des croyances communes aux sauvages et aux peuples de l'antiquité. Mais, d'une part, il reconnaît expressément l'étroite parenté de conceptions et de rites que, pour appartenir à des races différentes, la méthode de M. Max Müller et de ses disciples isolait les uns des autres, et, d'autre part, il laisse aux phénomènes religieux toute leur réalité et leur puissance sociale, puisque le culte auquel il ramène tous les autres, est, en effet, au nombre de ceux qui ont exercé sur le développement des sociétés et l'évolution des croyances et des pratiques religieuses l'influence la plus durable et la plus profonde.

Est-ce à dire cependant que l'explication evhéméristé qui a été donnée de l'origine du culte des animaux soit plus acceptable que l'interprétation offerte par l'école philologique des mythes cosmologiques de l'Inde ou de la Grèce? Comme à Tylor et à Lang, il nous semble que non.

L'animal est très souvent et en dehors de tout lien supposé de filiation et de parenté l'objet d'un culte direct, et d'un culte qui lui est rendu non pas par un clan particulier, mais par tous les membres d'une tribu; les bêtes de proie, les serpents, les oiseaux, les poissons reçoivent fréquemment des marques de respectueuse vénération, on leur adresse des prières, on tente par des incantations et des charmes de se rendre maître de leur volonté, on leur fait des offrandes des aliments qu'ils aiment et des objets dont ils peuvent envier la possession, parfois même on leur sacrifie des êtres humains.

Lorsque les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord[1], les Ostiaks[2] ou les Koriaks de Sibérie[3] se voient contraints de tuer un ours, ils essayent par des cérémonies propitiatoires d'apaiser ses mânes et s'efforcent de rejeter par d'ingénieux artifices sur d'autres coupables la responsabilité du meurtre. Les indigènes de Madagascar ne tuent pas sans y être contraints les crocodiles[4]; les Foulahs du Sénégal et les Dayaks de Bornéo

1) A. Henry, *Travels and adventures in Canada between the years* 1760 *and* 1776, p. 143; J. R. Jewitt, *A narrative of the adventures and sufferings of J. R. Jewitt*, p. 117 et 133.

2) George, *Beschreibung aller Nationem des russischen Reichs*, p. 83.

3) A. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, III, p. 26.

4) J. Sibree, *The great African Island*, p. 269.

Digitized by Google

éprouvent pour ces animaux le même superstitieux respect et, pour n'attirer pas sur eux leur vengeance, évitent de les molester en quoi que ce soit[1]. Mais si quelqu'un des leurs est dévoré par les crocodiles, ils leur déclarent alors une guerre sans pitié. Les Battas de Sumatra[2] se conduisent de même avec les tigres.

Voilà donc des sauvages d'une part qui considèrent comme une faute grave et qui exige une expiation le meurtre d'animaux qu'ils investissent de facultés pareilles à celles de l'homme et de pouvoirs plus grands, et que cependant ils ne regardent pas comme leurs parents et distinguent nettement de leurs totems, et d'autre part des peuplades qui révèrent des bêtes féroces, qui leur sont si bien étrangères par le sang, que le meurtre d'un membre du clan par l'une d'entre elles créera entre le clan humain et l'espèce animale cette guerre perpétuelle qui découle de l'obligation sacrée de la vengeance familiale (*blood-feud*). Ces animaux ne sont pas attachés à un autre clan humain, c'est envers le groupe qu'ils constituent en eux-mêmes et par eux-mêmes qu'existe l'obligation de la vengeance.

Et ce sont là des faits dont on retrouve des exemples partout, à la fois chez les peuples où existent les institutions totémiques et chez ceux où elles font défaut; ces croyances et ces rites ont sans doute leur origine dans le même état d'esprit où le totémisme a trouvé la sienne, mais ils ont eu un développement indépendant, ils ne lui sont point organiquement reliés et dès lors il apparaît clairement qu'ils ne procèdent point, comme le voudrait H. Spencer, des cultes ancestraux.

Il faut du reste remarquer que ce ne sont pas seulement les animaux redoutables avec lesquels les sauvages s'efforcent de rester en bons termes. Sans doute le respect craintif qu'ils accordent aux bêtes de proie est en raison directe de leur force et de leur férocité et les sacrifices qu'ils font pour les apaiser sont souvent proportionnés (c'est le cas chez les Stiengs[3] du Cambodge) à la taille et à la vigueur de l'animal qu'ils ont tué. Mais les animaux qui fournissent aux peuples chasseurs leur nourriture et leur vêtement sont, eux aussi, l'objet d'une vénération, qui confine parfois à l'adoration, de la part de ceux qui mangent leur chair et se couvrent de leur fourrure. Or on sait que les sauvages ne consentent,

1) Rev. J. Perham, *Sea Dyak Religion* (in *Journ. of the Straits Branch of the R. Asiatic Soc.*, n° 10, p. 221). Cf. Perelaer, *Ethnographische Beschrijving der Dayaks*, p. 7; Raffenel, *Voyage dans l'Afrique occidentale*, p. 84 et seq.

2) Marsden, *History of Sumatra*, p. 292.

3) Moura, *Le royaume du Cambodge*, I, p. 422; Mouhot, *Travels in the central parts of Indo-China*, I, p. 252.

Digitized by Google

que contraints par la faim, à toucher à la chair de leurs totems, et que certains d'entre eux aimeraient mieux se laisser mourir que d'y goûter; les exceptions apparentes à cette règle la confirment : c'est en des occasions solennelles que dans quelques tribus l'animal totem est cérémoniellement mis à mort en un sacrifice mystique, et la consommation collective de sa chair et de son sang constitue un sacrement véritable. Nous sommes donc en présence d'une forme du culte des animaux (et ce que nous disons des animaux, on pourrait le dire des plantes), qui ne saurait être d'origine totémique, puisqu'elle est étroitement liée à des habitudes alimentaires, qui, à des populations totémistes, apparaîtraient comme sacrilèges, si l'animal ou la plante que l'on mange était un totem.

Ajoutons que ce respect accordé aux animaux dont on se nourrit, ces honneurs par lesquels on tente de les consoler d'avoir été tués, ce soin que l'on prend de ne pas laisser les chiens ronger leurs os[1], la sépulture qu'on leur donne fréquemment, l'attention que l'on met à ne prononcer nulle parole qui puisse leur paraître offensante, les caresses que parfois on leur prodigue avant de les écorcher, que toutes ces pratiques enfin destinées à les déterminer à laisser atteindre par les chasseurs, à continuer à se reproduire et ne pas poursuivre de leur haine leurs meurtriers, tous les membres des diverses tribus qui occupent un même sol s'y assujettissent d'ordinaire, sans que le fait d'appartenir à tel ou tel clan exerce la moindre action sur la rigueur avec laquelle elles sont observées.

Enfin ce ne sont pas seulement les animaux redoutables, ni les animaux utiles qui sont adorés, mais les insectes nuisibles[2] aussi qui détruisent les récoltes et les fruits et dont les non-civilisés tentent souvent par des sacrifices et des offrandes de se concilier la bienveillance, de manière à aboutir à la conclusion d'une sorte de traité de paix avec ces redoutables ennemis. Mais il y a entre le clan et les insectes qui dévastent ses champs une sourde et constante hostilité très différente de l'affectueuse vénération qu'éprouve le sauvage pour son totem ; nulles relations de filiation ne sont conçues entre l'insecte à demi divinisé et ses adorateurs, et le fait d'appartenir à tel ou tel clan n'exerce aucune influence sur les obligations qui incombent à ceux qui essayent par des dons ou des charmes magiques de désarmer les intentions malveillantes des charançons ou des chenilles, contre lesquelles ils ont à défendre leur maïs ou leurs blés.

1) F. Whymper, *Travels in Alaska and on the Yukon*, p. 186.

2) Cf. Lagarde *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimi* (Leipzig, 1856), p. 135, cité par Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, p. 424.

Digitized by Google

L'étude du culte des arbres et des plantes, l'étude surtout des cultes agraires conduit à des résultats analogues, qui ont été merveilleusement mis en lumière par M. J. G. Frazer dans le *Golden Bough*.

Ce qui nous semble ressortir de cette discussion, c'est que les animaux et les plantes ont été fréquemment l'objet d'une adoration et d'un respect où ne se mêlait nul élément emprunté aux cultes ancestraux, qu'ils ont été investis par les croyances de la plupart des non-civilisés, croyances qui ont survécu dans la mythologie des peuples de l'Orient et de l'antiquité classique, des attributs propres à l'homme et des pouvoirs naturels et magiques qu'on supposait lui appartenir.

Dès lors, il pourra sembler moins étrange que cet animal à demi humanisé et revêtu en bien des cas d'une puissance très supérieure à celle des hommes, des hommes du commun tout au moins, ait pu en arriver à être parfois considéré soit comme la demeure d'un dieu et sa visible incarnation, soit comme la forme tangible sous laquelle se manifeste aux yeux des vivants l'âme d'un mort, et l'on comprend aisément aussi que des alliances, des amitiés, des contrats de protection mutuelle aient pu nouer entre un membre de tel ou tel clan et tel oiseau, tel reptile ou tel arbre, que la bête ou la plante soit devenue le nagual, le tamaniu ou le manitou d'un enfant ou d'un guerrier.

C'est donc par une double voie que le sauvage peut être conduit à rattacher ses origines à des ancêtres animaux : d'une part, il peut être amené à penser que l'âme qui est incarnée dans l'animal ou la plante qu'il révère est celle d'un de ses parents mort depuis longtemps; d'autre part, si l'alliance conclue entre son tamaniu ou son manitou et lui prend un caractère héréditaire, je veux dire si, à son imitation, ses enfants nouent avec des animaux de même espèce de pareilles relations d'amitié, l'idée se répandra peu à peu parmi les membres du clan qu'il existe des liens qui les unissent à ces animaux assez étroitement pour qu'ils ne forment avec eux qu'un seul groupe et comme les rapports sociaux sont tous, aux premières phases de l'évolution sociale que nous puissions atteindre, conçus sur le type des rapports de parenté, ils en arriveront à les regarder comme leurs parents et à s'expliquer cette parenté avec des êtres, dont la nature, après tout, n'est pas dissemblable de la leur, par leur descendance d'une souche commune, par leur rattachement à un même ancêtre.

Est-ce à dire que nous ayons ici des données suffisantes pour fournir à la question de l'origine du totémisme une solution satisfaisante ? Telle n'est pas notre pensée, mais ce qui nous semble établi, c'est : 1° que la théorie de Spencer ne peut expliquer avec vraisemblance l'existence des

Digitized by Google

cultes thériomorphiques qui ne s'adressent pas à des totems et que ces cultes ou du moins ces rites d'adoration se retrouvent fréquemment et dans les groupes ethniques les plus divers; 2° que l'idée de la puissance quasi divine de l'animal et de sa semi-humanité peut provenir d'autres sources que de confusions, de malentendus et de méprises sur le sens des mots; 3° qu'étant donnée cette conception que le sauvage se fait des animaux les relations d'amitié et d'alliance qu'il entretient avec eux et sa manière d'envisager les rapports sociaux, on peut aisément comprendre qu'il en soit venu à imaginer entre eux et lui des liens de parenté et de filiation.

Il nous paraît invraisemblable que la conception animiste de la nature qui est au fond de toutes les croyances, de tous les mythes, de toutes les pratiques rituelles, de toutes les coutumes sociales des non-civilisés ait pour unique origine des erreurs commises sur la signification véritable qu'il convenait d'attacher à certains noms propres et l'invraisemblance est d'autant plus grande que cette animation, cette humanisation des objets naturels se retrouve même en des groupes ethniques chez lesquels n'existent point l'organisation totémique, ni la croyance à la descendance d'ancêtres animaux. Le culte de la mer, des lacs, des rivières et des fontaines est très répandu et cependant il est inhabituel qu'ils soient considérés comme les totems d'un clan ou les premiers parents de telle ou telle famille. L'adoration des astres, des étoiles, du soleil et surtout de la lune, des vents, de la terre et du ciel n'est pas rare elle non plus et il est exceptionnel qu'ils jouent le rôle de totems. Leur culte se retrouve au reste parmi des populations grossières, qui n'ont pas sans doute dépassé le stade totémique, côte à côte avec la vénération superstitieuse pour les animaux et le craintif respect des âmes des morts, et cependant dans ces tribus les institutions caractéristiques du totémisme fait défaut; c'est le cas des Esquimaux et des Hottentots, par exemple.

Il faut donc, pour expliquer les faits par l'hypothèse d'Herbert Spencer, assigner à l'extension analogique un rôle prépondérant, mais ce rôle pourquoi dès lors ne le jouerait-elle pas dès l'origine et quelle raison demeure de ne pas admettre que la conception animiste des choses, la tendance de l'homme à se présenter à sa propre image les êtres qui peuplent l'univers est à la racine même de l'évolution religieuse, que du moins nous sommes hors d'état de remonter plus loin?

Ajoutons que pour les peuplades chez lesquelles n'existent pas les coutumes totémiques, il faut bien se résigner à recourir pour rendre compte de leurs croyances à une autre explication que celle de Spencer ou s'en remettre à l'aventureuse hypothèse de l'emprunt.

Digitized by Google

Mais on se heurte ici à l'objection fondamentale : pour accepter une croyance, il faut que l'esprit y soit préparé; l'idée que la lune est la sœur du soleil ne pourra être accueillie et comprise par ceux qui n'attribuent pas aux objets matériels la personnalité et la vie, et si une confusion de mots peut bien donner la pensée à un sauvage qu'il est le fils ou le petit-fils d'un animal ou d'un astre, encore faut-il que la chose soit pour lui concevable. Qu'une méprise sur le sens d'un nom propre lui fasse croire qu'il est de la race des loups, je le veux bien, mais il ne le pourra croire que s'il ne lui apparaît point comme absurde et impossible qu'il y ait une parenté entre un loup et un homme. Il ne semble donc pas qu'on puisse attribuer une valeur durable à la théorie d'Herbert Spencer; l'autorité qui s'attache à ce grand nom ne saurait prévaloir contre l'autorité plus haute des faits. Mais quelque chose cependant demeure de son entreprise, la conception que le totémisme était un stade nécessaire de l'évolution religieuse que devaient nécessairement traverser tous les peuples, quelles que fussent leurs croyances et leurs traditions particulières, un anneau de passage indispensable entre le « spiritisme » primitif et l'animisme naturiste; il transportait ainsi la question du totémisme du terrain social où s'était placé Mac Lennan sur le terrain religieux et lui conférait une importance et une signification nouvelles. Bien que sa théorie n'ait point été acceptée par la plupart des mythologues et des historiens de la religion, il a plus que personne contribué à attirer leur attention sur le rôle prépondérant que jouent les rites et les croyances totémiques dans la vie des non-civilisés.

Le problème cependant n'avait pas reçu de solution, et il ne semblait pas qu'on eût, depuis les travaux de Mac Lennan, acquis sur l'origine du totémisme beaucoup de lumières nouvelles, lorsque en 1887 parut le petit livre de M. J. G. Frazer[1]. L'auteur, dont le bel article sur les coutumes funéraires[2] avait déjà mis le nom en évidence, n'avait point assumé la tâche de résoudre le problème, (il déclarait lui-même en terminant qu'aucune explication satisfaisante n'avait été offerte de l'origine de ces institutions et de ces croyances)[3] et il paraissait avoir limité son ambition à réunir une collection aussi complète et aussi ample qu'il était à ce moment possible de tous les renseignements relatifs au totémisme et à mettre dans des matériaux de la provenance la plus variée un peu

1) *Totemism*. Édimbourg. A. et C. Black.

2) *On burial Customs* (*Journ. of the Anthrop. Inst. of Great Britain and Ireland*, 1885).

3) *Loc. laud.*, p. 95.

Digitized by Google

d'ordre et de clarté en les classant méthodiquement. Il n'avait pu utiliser pour l'article qu'il avait publié à l'*Encyclopædia Britannica* tous les documents qu'il avait patiemment recueillis; il les mettait libéralement en ce modeste petit livre à la disposition des ethnographes et des historiens de la religion et il prenait soin de donner pour chaque fait des références si abondantes et si précises que son ouvrage est devenu l'indispensable manuel de tous ceux que leurs études amènent à s'occuper du culte des animaux et de l'organisation primitive de la famille et de la tribu. Mais sans chercher à formuler une théorie d'ensemble, M. Frazer en est venu à émettre sur la signification du totémisme et indirectement sur son origine des vues qui ont transformé la conception que l'on pouvait se faire jusqu'à lui de cet ensemble de rites et de croyances.

Ces interprétations et ces hypothèses, qui portent profondément l'empreinte des idées exposées par Robertson Smith[1], ont été reprises par M. Frazer dans le *Golden Bough*[2]; il les a organisées en un système cohérent dont il s'est efforcé d'établir l'exactitude en s'appuyant tout spécialement sur les arguments que lui fournissait l'étude des cérémonies en usage lors de l'admission des jeunes gens et des jeunes filles au nombre des guerriers et des femmes nubiles. C'est de cet ensemble de conceptions communes à Robertson Smith et à M. Frazer, que procède en grande partie la théorie que M. F. B. Jevons a donnée à la fois, et du totémisme et de l'évolution religieuse tout entière, dans le livre dont nous voudrions exposer et discuter ici les thèses essentielles. Il importe donc de le dégager nettement des discussions de détail où il s'obscurcit parfois et de marquer aussi avec précision les divergences qui séparent l'un de l'autre l'historien de la primitive religion des Sémites et l'éminent disciple de E. B. Tylor.

Tout d'abord deux remarques s'imposent : la première, c'est que pour M. Frazer comme pour Robertson Smith, l'alliance qui existe entre un clan et une espèce animale semble reposer sur une sorte de contrat tacite entre les deux parties; la seconde, c'est que ce contrat n'a point abouti seulement à faire des animaux divins et des hommes des associés pour leur défense mutuelle contre des puissances ennemies, mais les a rendus. au sens propre du mot, une même chair et un même sang, les a fait participants à une même vie.

1) *Kinship and marriage in early Arabia* (1885). *The Religion of the Semites* (1890). *Encylopædia Britannica*, s. v. *Sacrifice. Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament* (*Jour. of philology*, IX, 17, 1880).
2) T. II, p. 327-359.

Digitized by Google

L'un et l'autre de plus admettent comme allant de soi et acceptent d'avance précisément ce que Spencer avait pris à tâche d'expliquer : la croyance des sauvages dans le caractère divin ou du moins surnaturel des animaux ou de certains animaux et l'idée qu'il n'existe pas entre les animaux et l'homme de différence essentielle de nature, que les hommes peuvent se changer en bêtes et les bêtes donner naissance à des êtres humains ou revêtir une forme humaine. Ni l'un ni l'autre ne disent explicitement qu'ils partent de ces données, mais elles sont implicitement à la base de tous leurs raisonnements.

Ils ne tentent pas de remonter jusqu'à l'origine même de la vie religieuse, ils cherchent seulement à découvrir comment est née et a grandi cette institution religieuse et sociale, commune à un grand nombre de peuplades non-civilisées, qu'on appelle le totémisme. Mais tandis que Frazer ne lui assigne dans le développement des croyances, des coutumes et des rites qu'un rôle après tout secondaire et subordonné et qu'il accorde au culte des animaux dangereux ou utiles, mais qui ne sont pas apparentés ou associés à un clan déterminé, et surtout aux cultes silvestres et agraires une importance égale ou supérieure, tandis qu'il fait au culte des morts une place assez large dans la genèse du sentiment de la piété et voit dans les pratiques magiques une forme inférieure sans doute, mais vraiment religieuse du culte des dieux, Robertson Smith au contraire considère le totémisme comme une phase nécessaire de l'évolution religieuse : il fait dater des premières alliances conclues entre les tribus nomades et les animaux l'éveil du véritable sentiment du divin, rattache aux rites et aux croyances totémiques le culte des animaux domestiques et la plupart des pratiques cérémonielles qui s'adressent aux arbres et aux plantes, regarde la magie comme une sorte de dégénérescence de la religion ou lui dénie toute signification proprement religieuse, se refuse à apercevoir dans les rites destinés à apaiser les esprits mauvais, que ne relient à l'homme ni liens naturels, ni liens mystiques, l'ébauche des cultes pieux où les clans exprimeront leur joyeuse confiance en un dieu, qui est leur père et leur « kinsman » à la fois et semble enfin faire à l'adoration des morts dans les institutions et les coutumes d'où naîtront et la religion de la famille et la théologie traditionnelle une part plus restreinte que celle que lui assignent la plupart des historiens, des hiérographes et des ethnologues.

Tous deux, et en cela ils se distinguent de Spencer, admettent que la croyance à l'animation de l'univers entier, la conception que les animaux, les plantes, les rochers, les astres, les eaux sont des vivants pareils aux

Digitized by Google

hommes et doués d'attributs semblables aux leurs, la foi dans les pratiques magiques qui assurent aux êtres humains un certain empire sur les phénomènes naturels et leur constituent une protection contre les puissances méchantes qui les environnent, sont sinon primitives, du moins de date si ancienne que nos méthodes de recherches et les matériaux dont nous disposons ne nous permettent point de remonter jusqu'à leur origine et de nous représenter nettement un état de civilisation où les hommes en eussent été dépourvus et que nous ne pouvons guère que par des inférences psychologiques tenter de déterminer leur genèse. Mais Robertson Smith refuse aux cultes magiques le nom de religion, bien qu'il reconnaisse que ces pratiques constituent des moyens surnaturels de se préserver de périls surnaturels, eux aussi, et que des rites qui ont ce caractère et cette fonction, ce soient, semble-t-il, au premier chef, des manifestations religieuses.

M. Jevons s'engage plus avant encore dans cette voie : pour lui la conception nette du surnaturel existe chez le sauvage comme chez le civilisé, mais c'est à tort qu'on attribue communément et aux pratiques de sorcellerie et aux conceptions animistes et spiritistes et à la mythologie qui a en elles ses racines une valeur surnaturelle et religieuse. Les offrandes faites aux morts et les honneurs qu'on leur rend sont dépourvus de tous les caractères d'un culte d'adoration; l'animisme, c'est la science et la métaphysique du sauvage, la magie l'application de ses connaissances et de ses conceptions scientifiques, ni l'un ni l'autre n'ont rien à faire avec la religion. M. Jevons, qui semble être le disciple fidèle de Robertson Smith, a poussé à l'extrême les idées de son maître en les débarrassant de toutes les restrictions et de toutes les distinctions dont, malgré son dogmatisme un peu intransigeant, les entourait l'éminent historien et qui en limitaient la portée et à la fois en complétaient le sens. Aussi comprend-on aisément la valeur toute spéciale qu'a dû prendre pour lui le totémisme, contemporain, à ses yeux, du sentiment proprement religieux, institution tutélaire où s'est réfugié l'homme dès qu'est apparue en son âme dans son conflit avec la nature adverse l'idée de puissances mystérieuses et hostiles qui la dépassent et la dominent.

Mais pour mieux se représenter la conception que s'est faite M. Jevons du *covenant* divin qui unit les divers clans aux diverses espèces animales, il convient de remonter un peu en arrière et de résumer dans ses traits essentiels l'interprétation que M. Frazer a cru pouvoir donner des rites totémiques.

Tout d'abord, il convient de noter que M. Frazer rapproche des to-

Digitized by Google

tems proprement dits (*clan-totems*), les totems individuels et ceux qu'il appelle *sex-totems*, c'est-à-dire les totems qui sont communs à tous les hommes ou à toutes les femmes d'une tribu, sans distinction de clan, et à l'exclusion, dans les deux cas, de l'autre sexe. Si donc, en règle générale, les liens totémiques unissent l'un à l'autre deux groupes naturels, une espèce animale ou végétale et un clan humain, il arrive cependant, et sans que la nature du rapport qui existe entre les deux parties en soit, à ses yeux, modifiée, que ces liens unissent aux animaux ou aux végétaux sacrés ou un groupe artificiel d'êtres humains ou bien un individu isolé[1].

Si le rapprochement fait par M. Frazer est légitime, il en résulte que les rites totémiques ne se présentent point toujours avec le caractère officiel et public, qui est, d'après MM. Robertson Smith et Jevons, leur marque distinctive, qu'ils n'ont pas pour rôle dans tous les cas de créer entre un dieu collectif et une famille humaine une parenté qui impose vis-à-vis les uns des autres à tous les membres du groupe nouveau les obligations familiales traditionnelles, qu'ils ont en eux-mêmes et par eux-mêmes une valeur indépendante et que, par conséquent, il faut leur attribuer une signification différente de celle qu'a cru pouvoir leur assigner Robertson Smith : ils créent une fraternité véritable entre tous les membres humains et non humains, d'un même groupe ; ils ne sont pas destinés, ou tout du moins ils ne sont pas uniquement destinés, à la créer.

A quelle fin tendent-ils en réalité? c'est, tout d'abord, d'après M. Frazer, à l'étude des cérémonies d'initiation en usage au moment de la puberté qu'il faut s'adresser pour l'apprendre[2]. Chez la plupart des tribus sauvages et en particulier chez celles où se retrouve l'organisation totémique, des rites en apparence très obscurs marquent le moment où le jeune homme et la jeune fille cessent d'être des enfants pour compter au nombre des femmes ou des guerriers de la tribu. L'un de ces rites, c'est une danse sacrée où l'on figure la mort et la résurrection simulées du jeune homme que les redoutables cérémonies de l'initiation doivent rendre capable de braver les multiples et surnaturels périls dont il est, à ce moment de son existence, entouré. Le sens de cette pratique rituelle s'éclairera, si l'on suppose qu'elle consiste essentiellement à extraire du corps de l'adolescent son âme ou sa vie pour les transférer à son totem. L'extraction de son âme ou de l'une de ses âmes ou d'une partie de sa vie tue le jeune initié ou le plonge du moins dans une syncope qui a toutes les apparences de la mort, mais un échange d'âmes ou

1) *Totemism*, p. 51-52; cf. *Golden Bough*, II, p. 330-343.
2) *Totemism*, p. 38-47; *G. B.*, II, p. 343-358.

Digitized by Google

de vies s'est effectué entre son totem et lui : lorsqu'il ressuscite, il est devenu un animal, l'âme de l'animal est en lui, la sienne a trouvé une demeure au corps de l'animal; c'est donc à bon droit, que suivant son totem, on peut l'appeler ours ou loup, c'est à bon droit qu'il traite en frères les animaux dont il porte le nom, puisqu'en leurs corps habitent son âme et celles des siens.

La raison qui porterait un individu ou un clan à respecter et à protéger les animaux ou les plantes de telle ou telle espèce, ce serait donc qu'un ou plusieurs de ces animaux ou de ces plantes seraient dépositaires de la vie de cet individu ou des membres de ce clan; cette protection s'étend sur tous les animaux ou les plantes qui appartiennent à la même espèce, parce que la vie de chacun d'entre eux peut être liée à celle d'un des membres du clan, et qu'à tuer ou à laisser tuer l'un quelconque des animaux ou des plantes dont on porte le nom, on court le risque de faire mourir l'un de ses parents ou même de se rendre directement coupable du seul genre de meurtre, le meurtre familial, qui soit considéré par les non-civilisés comme un véritable crime.

Le mobile qui conduit le sauvage à changer ainsi d'âme avec son totem est double : d'une part, il se met à l'abri des multiples dangers naturels et surnaturels qui l'environnent, on ne peut plus le tuer, puisque sa vie qui continue cependant à animer son corps, n'est plus en lui, mais déposée en un animal ou plutôt dispersée entre tous les individus qui composent l'espèce qui a conclu alliance avec sa tribu ; d'autre part, il puise dans son étroite union avec l'animal divin ou la plante sacrée dont l'esprit a passé en lui une force et une vigueur plus grandes qui le mettent en état de lutter avec les meilleures chances de succès contre les guerriers des tribus rivales et les artifices puissants des sorciers.

Les analogies deviennent dès lors frappantes entre le totem (clan-totem et sex-totem) et le kobong individuel, le nagual, le tamaniu, le manitou ou animal médecine : ce qui apparaît essentiel, c'est la liaison entre un individu humain et un groupe d'animaux ou de plantes, ce qui semble au contraire secondaire et dérivé, c'est l'alliance entre l'espèce animale et le clan humain. Si un clan a pour totem un certain animal, c'est que traditionnellement c'est aux animaux de cette espèce que les hommes de la tribu ont transféré leurs âmes ; une fraternité réelle est née entre eux et les animaux en qui leurs vies ont trouvé un sûr abri (*blood-brotherhood*), ils ne sont plus qu'une seule famille dont tous les membres sont reliés les uns aux autres par les strictes obligations qui unissent entre eux tous ceux qui font partie d'un même clan.

Digitized by Google

Les ancêtres des uns deviennent par cette sorte d'adoption rituelle les ancêtres des autres, et c'est dans un sens littéral qu'il faut prendre les traditions qui font remonter à un kangourou, à un lézard, à un castor ou à une loutre l'origine première de tel ou tel clan.

Le lien qui existe entre les divers membres, animaux et humains, d'un clan totémique est donc un lien organique; il ne peut se détendre, ni s'affaiblir; ce n'est pas une alliance sacrée et solennelle, mais qui laisse distinctes les deux parties contractantes, c'est une fusion intime, une indissoluble union entre deux groupes d'êtres, qui en viennent à ne plus former qu'un seul groupe, en lequel circule un même sang et une même vie. On comprend dès lors le caractère sacré que revêt le totem aux yeux du sauvage : il lui est plus directement et plus intimement sacré que les plus puissants des esprits et des dieux, parce qu'il est à la fois le dépositaire de sa vie et de celle des siens; il éprouve pour lui la même vénération qu'il témoigne à ses parents morts, parce qu'en lui revivent et se réincarnent les âmes apparentées à la sienne, mais d'autre part, ce n'est pas sa qualité de totem, qui constitue à l'animal sacré la puissance quasi divine dont il est parfois investi; c'est en raison même du pouvoir surnaturel qu'on lui attribuait qu'il a été choisi comme totem, et ce pouvoir n'est point d'ordinaire tel qu'il puisse rendre celui qui le possède l'objet d'un véritable culte.

Aussi comprend-on, et ce sont là des points qui dans la théorie de l'alliance mystique soutenue par Robertson Smith et Jevons demeurent fort obscurs, que si des offrandes alimentaires, semblables à celles qu'on dépose auprès des tombeaux, sont souvent faites à l'animal totem, les sacrifices sacramentaires et les sacrifices expiatoires ne figurent point toujours au nombre des rites en usage dans les clans totémiques, qu'à côté du totem du clan ou au-dessus de lui, il y ait place pour d'autres dieux et que ce soit parfois dans le culte de ces dieux que se retrouvent précisément ces cérémonies sanglantes destinées à assurer une plus étroite et parfaite union entre la divinité et ses adorateurs. L'attitude d'un sauvage vis-à-vis de son totem est toujours celle d'un fils respecteux, dévoué et tendre, et cette attitude résulte directement de la nature même du lien qui les unit, mais elle ne se transforme en une attitude de pieuse et presque craintive adoration que si l'animal, ou la plante, le rocher ou la fontaine en qui il a déposé sa vie, sont doués par la croyance commune d'une puissance surnaturelle, qui commande l'admiration et incline à la terreur.

Il devient dès lors intelligible qu'un sauvage tue sans grand scrupule le totem d'un autre individu ou d'un autre clan, tandis qu'il préférerait

Digitized by Google

s'exposer aux plus dures privations que de maltraiter son propre totem et qu'en même temps, il y ait certains animaux qui soient, indépendamment de tous liens, l'objet d'un culte empressé de la part de tous les membres d'une tribu et qui reçoivent les mêmes honneurs qui sont adressés aux morts redoutables ou aux grands dieux agraires ou célestes. Mais à prendre les choses ainsi, on diminue considérablement la portée religieuse des institutions totémiques et on enlève aux cérémonies qu'elles comportent une bonne partie de ce caractère officiel et public que leur assigne la conception que Robertson Smith et Jevons se sont faite du culte familial des animaux. Le totémisme vient prendre rang à côté du culte des morts parmi ces institutions religieuses privées, ces institutions de famille ou de clan qui ont servi plus efficacement peut-être au développement du sentiment intime de la piété que la célébration des rites en lesquels communiait tout un peuple avec les Puissances qui animent et vivifient l'univers, mais qui n'ont jamais affecté l'apparence ni les allures d'une sorte de religion d'État. Le culte familial du totem semble ne pas aboutir nécessairement au culte public et national du dieu thériomorphique, non plus que l'adoration des animaux, et plus précisément d'un dieu à forme animale, par une tribu tout entière ne paraît avoir dans le totémisme son exclusive origine.

Il faut du reste remarquer que dès l'instant où la vénération pour une espèce animale donnée est partagée par tous les membres d'une tribu quelque soit le clan auquel ils appartiennent, cette vénération est par là même dépouillée de toute signification totémique, à moins que les divers clans n'aient tous le même totem et ce cas est irréalisable puisqu'en vertu des lois d'exogamie, les membres de ces clans ne pourraient s'unir entre eux et que les femmes étrangères, enlevées aux tribus voisines, donneraient naissance à des enfants ayant même totem qu'elles-mêmes, c'est-à-dire des totems différents de celui de la tribu. Il suit de là que pour qu'un totem devienne l'objet de l'adoration collective d'une tribu entière, il faut qu'il reçoive un culte à un autre titre qu'à celui de totem ou bien que son caractère totémique se soit oblitéré et effacé au cours des âges et que le souvenir seulement persiste qu'il était la divinité préférée du clan qui, pour une raison ou une autre, a pris dans la tribu une situation prépondérante. En raison des fonctions que l'animal dieu ou la plante divine ont exercées comme totem, certaines particularités persisteront dans les rites de leur culte, qui ne sauraient s'expliquer autrement, mais il ne s'ensuit pas que ce soit à la même origine qu'il convienne de faire remonter leur érection en *tribal deity*.

Digitized by Google

Pour que l'hypothèse de l'origine totémique des divinités thériomorphiques s'imposât, il faudrait qu'à côté des totems individuels, des totems de clan et des totems communs à tous les individus d'un même sexe dans une tribu, l'existence de totems de tribu, superposés aux autres, fût authentiquement constatée.

Notons tout d'abord que cette classe de totems ne constituerait pas un exact parallèle aux totems des autres classes, puisque les membres de la tribu locale qui seraient associés à cette espèce animale auraient liberté de s'unir les uns aux autres par mariage, ne seraient donc point considérés comme parents et ne pourraient pas se réclamer d'une origine commune.

D'autre part, en fait, il est certaines peuplades chez lesquelles se retrouve une organisation en apparence analogue à celle dont l'hypothèse qui fait dériver tous les cultes nationaux thériomorphiques de la vénération familiale du totem, nous semble postuler l'existence : tels sont par exemple les indigènes d'Australie[1] et les Peaux-Rouges[2].

Des clans totémiques sont fréquemment groupés en Australie et dans l'Amérique du Nord, en phratries et sous-phratries qui portent souvent, elles aussi, le nom d'un animal ou d'une plante et correspondent sans doute à d'anciens clans dont le démembrement a donné naissance aux clans actuels, de même que sont réunies parfois dans un même groupe avec les membres humains du clan plusieurs espèces animales ou végétales qui donneront leurs noms aux diverses familles qui naîtront plus tard de son naturel fractionnement.

Or il est à remarquer tout d'abord que très habituellement il est interdit aux membres d'une même phratrie de s'unir par mariage, appartinssent-ils à des clans différents, et que, par conséquent, ce que nous savons d'ailleurs directement, une tribu ne se compose jamais d'une seule phratrie. L'animal auquel la moitié de la tribu est associée, qui est avec elle une même chair et un même sang, l'animal qu'elle vénère et en lequel elle met son affectueuse confiance, demeure donc étranger et indifférent à l'autre moitié, qui, à moins qu'il ne soit investi par la tradition d'une grande puissance surnaturelle, puissance qui n'est pas liée à son caractère totémique, ne se fait pas scrupule de le tuer, de se couvrir de sa dépouille et de se nourrir de sa viande.

Mais il faut noter en outre que le respect et l'amitié sont beaucoup moins vifs pour le totem de la sous-phratrie ou de la phratrie que pour celui du clan, que parfois même il ne reste guère d'autre lien que le nom

1) *Totemism*, p. 64-69, 82-87.
2) *Ibid.*, p. 60-64.

Digitized by Google

même qu'elle porte entre la phratrie et l'espèce animale ou végétale dont la vie a été primitivement unie à la sienne. Comment demeurer dès lors bien convaincu que c'est de l'animal totem que sont nés par une série de transformations lentes l'animal dieu, père et protecteur de la tribu, puis le dieu thériomorphique et enfin le dieu à forme humaine, qui se partage avec les forces divinisées de la nature l'adoration d'un peuple?

Qu'il s'attache au totem d'un clan puissant et fort, d'un clan qui s'est plus tard fractionné en un certain nombre de clans secondaires, une sorte de prestige divin, qui lui attire, et à mesure précisément que s'efface et s'obscurcit son caractère totémique, les hommages respectueux et les offrandes empressées de ceux même qui, dans la tribu, ne lui sont point apparentés, je n'y contredirai point, mais en ce cas les rites par lesquels il est adoré ne sont pas des rites totémiques et c'est précisément parce que son culte a perdu le caractère familial qu'il a pu devenir le culte de la tribu entière : l'animal divin est vénéré, non pas parce qu'il est un totem, mais parce qu'il l'a été et qu'il ne l'est plus. S'il en est ainsi, vouloir interpréter le culte commun d'une tribu locale en l'assimilant à un culte totémique, c'est s'engager dans une impasse. Si en effet un rituel est authentiquement totémique, la divinité adorée ne peut être le dieu de la tribu tout entière et encore moins de tout un peuple, et si c'est bien à une divinité nationale que nous avons à faire, les cérémonies en usage dans son culte peuvent bien être analogues aux cérémonies totémiques, elles peuvent bien avoir une fonction du même ordre, mais elles ne sont pas vraiment totémiques et c'est se condamner à en méconnaître le sens que de ne pas dès l'abord s'en rendre compte.

Il semble qu'il y ait une autre institution dont les caractères extérieurs sont extrêmement semblables à ceux du totémisme et qui repose sur un fond de croyances pareilles, où il serait plus sage d'aller rechercher le prototype de cette alliance d'un dieu protecteur, d'un dieu animal surtout, avec une tribu entière, où l'on a voulu voir une transformation de l'union totémique entre un clan et une espèce animale : je veux parler de ces confréries que signale avec raison J. G. Frazer[1] comme étroitetement apparentées aux organisations familiales qu'il décrit et dont les exemples les plus nets se retrouvent chez les Moquis du Nouveau-Mexique et les Dacotahs. Le plus souvent le noyau de l'association est un clan totémique, mais il s'ouvre par l'initiation à des membres qui ne sont point de même souche et qui y entrent sans quitter pour cela leurs propres

1) *Totemism*, p. 49-51.

Digitized by Google

clans ; d'autres fois, ces confréries sont seulement des associations religieuses entre des individus du même sexe ou de sexes différents, qui concluent une commune alliance avec une espèce animale ou une autre divinité protectrice et s'unissent magiquement à elle. Le rôle de ces congrégations, fort analogues aux sociétés secrètes de Mélanésie, qui comptent parmi leurs membres des vivants et des morts, qui se prêtent un mutuel appui, a dû être considérable et elles nous fournissent peut-être un anneau de passage entre les cultes nationaux que Robertson Smith et Jevons ont voulu assimiler à la vénération qu'éprouve pour son totem le Bechuana ou l'Australien et les cultes totémiques eux-mêmes.

Si l'interprétation de Frazer doit être acceptée, si le *clan-totem* peut être valablement rapproché des totems individuels, le mécanisme de ces associations devient aisé à comprendre et l'on voit comment se peuvent superposer les unes aux autres des sociétés religieuses de diverse nature, mais composées des mêmes membres et reposant sur le même désir dont tous sont animés d'échanger partiellement leurs âmes contre celles d'êtres plus puissants qu'ils ne sont eux-mêmes, de telle sorte qu'une même vie, plus robuste et plus divine, circule dans le groupe tout entier et que leurs esprits déposés aux corps de leurs alliés surnaturels aient plus de chances d'échapper aux multiples périls qui les menacent.

On conçoit du reste que des alliances aient pu être conclues par des tribus entières avec un animal dieu ou avec tout autre divinité à l'imitation des alliances totémiques et pour répondre aux mêmes nécessités de protection contre les dangers de toutes sortes qui environnent les membres des sociétés primitives : de pareils contrats peuvent unir les vivants aux morts, les hommes aux animaux, aux arbres ou aux rochers, ils auront toujours pour caractère essentiel de determiner entre les êtres qu'ils lient une communauté de vie, que ce soit par le moyen d'un échange d'âmes, comme le suppose Frazer, par le mélange du sang des contractants (*blood-covenant*), par le repas commun, revêtu d'une valeur sacramentaire, par le sacrifice rituel, l'emploi de formules magiques ou tout autre procédé, mais il ne s'ensuit pas que tous ces groupes d'amis et d'alliés, de protégés et de protecteurs soient un développement et une prolifération naturelle du clan totémique [1].

Si au contraire les rapprochements institués par Frazer ne se pouvaient soutenir, si la raison qu'il donne de l'association totémique était inaccep-

1) II, p. 296-326. Cf. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, t. II : *The Life-token*, 1895.

Digitized by Google

table, s'il n'existait d'autre forme du culte des animaux que la vénération pour le totem, si les cultes thériomorphiques avaient toujours le caractère de cultes officiels et publics, alors les conclusions que nous avons cru pouvoir formuler deviendraient caduques et sans valeur, mais la transformation des cultes limités à un clan totémique en cultes communs à une tribu ou à un peuple entier demeurerait inintelligible et le recours au *blood-covenant* et à la *blood-brotherthood* ne nous tirerait pas d'embarras. Ou bien, en effet, la fraternisation par le sang fera des deux clans un seul clan qui possédera deux totems, mais alors ou les membres du nouveau groupe, ainsi engendré, violeront les règles de l'exogamie et se rendront coupables d'inceste, le seul crime à peine concevable dans une société totémique, ou bien il leur faudra s'unir à des hommes et à des femmes appartenant à d'autres clans et cette unité de culte, à peine réalisée, s'en ira en morceaux, ou au contraire cette alliance des clans et de leurs communs protecteurs n'amènera pas la fusion des deux groupes en un seul ; ils seront amis et associés, ils communieront, bien que formant deux corps distincts, en une même vie divine, ils se solidariseront dans la défense de leurs membres et étendront à tous, sans se soucier s'ils sont des Cerfs ou des Loups, l'obligation de la vengeance familiale, mais une telle organisation n'a plus que l'apparence extérieure du totémisme.

Il nous semble d'ailleurs que le caractère privé des cultes totémiques découlent de tout ce que nous avons dit : c'est le clan et non la tribu qui tire vengeance d'une insulte faite au totem et le meurtre d'un animal révéré par une phratrie est presque licite de la part d'un membre d'une autre phratrie de la même tribu, l'identité de nature en second lieu est complète, à nos yeux, entre le *tamaniu*, le *nagual*, le *tona*, le *manitou*, le *kobong* individuel, le *sex-kobong* d'une part et le totem de clan d'autre part et enfin il est indéniable qu'il existe de nombreux exemples d'animaux, qui sont l'objet d'un culte, et qui cependant ne sauraient être des totems, puisque qu'aucune interdiction rituelle ne vient limiter l'usage qu'il convient de faire de leurs dépouilles et de leur chair.

En ces conditions et en présence du témoignage que fournissent d'une part les rites d'initiation et d'autre part les multiples légendes relatives à l'esprit extérieur (*external soul*), qu'il a réunies dans le *Golden Bough* [1], l'hypothèse de Frazer doit être provisoirement acceptée. Fût-elle au reste partiellement exacte seulement et eût-elle besoin d'être complétée par d'autres interprétations, elle n'en renferme pas moins à coup sûr une une large part de vérité et c'est la seule jusqu'ici qui permette de s'éle-

1) II, p. 296-326.

Digitized by Google

ver à une théorie d'ensemble que ne contredise aucun fait positif et qui n'entraîne point avec elle des conséquences qui soient en désaccord flagrant avec quelques-unes des mieux établies d'entre les lois auxquelles obéissent les sociétés non-civilisées, les obligations d'exogamie par exemple.

Le désir du jeune homme de mettre son âme à l'abri des dangers qui la menacent lorsqu'elle est unie exclusivement à son corps, et surtout à ce moment redoutable de la puberté, n'est pas, sans doute, l'unique mobile qui lui ait fait rechercher l'étroite union avec son totem, mais un rôle important doit être assigné aussi à son besoin de faire des alliés traditionnels de son clan ses alliés personnels. Il faut admettre d'ailleurs qu'il existe un lien familial direct entre l'animal sacré et les membres humains du groupe, si on ne veut pas remonter jusqu'aux hypothétiques origines de l'institution et la prendre telle qu'elle s'offre à nous, et on doit aussi reconnaître que d'autres moyens sont employés pour assurer la permanence de l'alliance entre le protecteur collectif du clan et le clan lui-même que les danses sacrées exécutées au moment de l'initiation, mais tout cela, Frazer ne l'a pas contesté, non plus que le caractère d'ordinaire collectif des cultes totémiques, qui se sont modelés sur une structure sociale qu'ils n'ont pas créée. Il n'est, au reste, aucune de ces données qui ne s'accorde au mieux avec l'ensemble d'idées que suggèrent et les hypothèses partielles qu'il a émises et la manière même dont il a classé et groupé les documents qu'il a recueillis.

Pas plus que Frazer, Robertson Smith n'a prétendu résoudre dogmatiquement le problème si complexe de l'origine du totémisme : il s'est borné à interpréter en les rattachant à des coutumes totémiques les pratiques rituelles des Sémites et à fonder sur cette interprétation une théorie générale du sacrifice ; cette interprétation et cette théorie impliquent des idées qui sont sur quelques points en opposition avec celles dont nous avons tenté d'établir la légitimité, il importe de les discuter brièvement avant d'aborder l'exposition et la critique du système de M. Jevons qui en procède directement[1].

Pour bien comprendre la conception que Robertson Smith s'est faite

1) Il importe de faire remarquer que, bien que M. J. G. Frazer n'ait point fait une place aussi large au totémisme dans le développement des institutions et des croyances religieuses que Robertson Smith ou M. Jevons, il n'a pas mis en évidence entre les cultes des tribus et les cultes thériomorphiques des clans, cette opposition que j'ai signalée; pour donner plus de clarté à l'exposition, je me verrai forcé d'insister, plus qu'il ne le ferait sans doute lui-même, sur les divergences qui existent entre sa manière d'envisager les faits et celle du pénétrant historien de la vie religieuse des Sémites.

Digitized by Google

du totémisme, il faut ne la séparer point de sa conception générale de la religion : à ses yeux, toute religion est à l'origine une religion de clan ou de tribu (les deux expressions ne sont point chez lui nettement distinguées l'une de l'autre). Le groupe des adorateurs d'un même dieu est toujours formé exclusivement d'individus qui sont unis ou se croient unis les uns aux autres par les liens du sang, et le dieu ou les dieux, souvent le couple divin, ne sont point extérieurs au groupe, ils font en partie intégrante, ils sont membres du clan et c'est pour cela qu'ils reçoivent un culte de leurs « clansmen »; les limites de la société religieuse coïncident exactement avec celles de la société familiale, non pas de la société familiale étroite et restreinte, telle que nous la comprenons, mais de cette plus large famille que constituent tous ceux qui portent le même nom et se réclament du même ancêtre, du clan, en un mot. Aussi pourrait-on dire que l'origine d'un culte donné est, à ses yeux, la reconnaissance d'un lien de filiation entre une tribu ou un clan et un dieu ou un couple divin.

Lorsque les petites sociétés primitives font place à des sociétés plus amples et plus complexes, que de l'agglomération et parfois de la fusion partielle des tribus, nait une cité ou un État, le caractère physique des liens qui unissent le dieu à ses adorateurs n'est plus conçu avec la même netteté et par degrés le père se transforme en roi. Mais cette religion, qui est devenue le culte du dieu ou des dieux de la cité, demeure strictement et étroitement nationale; le domaine du dieu à les mêmes limites que celui de ses fidèles, c'est-à-dire de ses sujets et en réalité, c'est pour eux seuls qu'il est un dieu.

Un dieu en effet pour Robertson Smith, c'est essentiellement un protecteur et un ami; les êtres surnaturels qui n'ont point ces attributs ne doivent point, d'après lui, être appelés divins. « Depuis l'aube des temps, dit-il, la religion s'est distinguée de la magie et de la sorcellerie; le culte religieux s'adresse toujours à des êtres, qui sont à la fois des amis et des parents, et qui peuvent bien être irrités contre leurs adorateurs, mais dont la colère contre les gens de leur lignée n'est jamais durable; c'est seulement contre les ennemis de leurs adorateurs ou contre les membres renégats de la communauté que l'on ne saurait apaiser leur fureur. Ce n'est pas par un vague sentiment de crainte devant des puissances inconnues, mais par un affectueux respect pour des dieux connus, qu'unissent à leurs adorateurs des liens très forts de parenté que la religion, dans le seul sens légitime du mot, a commencé [1]. »

1) *The Religion of the Semites*, p. 55.

Digitized by Google

Si tout homme d'ailleurs a des devoirs envers ses dieux, c'est parce qu'ils sont de son parentage; il n'a d'obligations qu'envers les membres de son groupe, et, s'il lui est imposé de respecter, d'honorer, de servir certains êtres divins, ce n'est pas en raison de leur surnaturelle puissance, c'est parce qu'ils font partie de son clan. Envers les autres esprits, les autres vivants qui peuvent être investis d'une force prodigieuse, et que les analogies entraîneraient à appeler inexactement divine, l'homme n'est astreint à aucun devoir. Ou bien ces esprits sont les dieux d'une autre tribu et par là même ses adversaires et ses ennemis, ou au contraire ils ne sont liés à aucun groupe humain par des liens de parenté ou d'alliance et alors ce sont des démons, des puissances mauvaises et dangereuses, des dieux en puissance si l'on veut, mais non pas à coup sûr des dieux actuels et réels. Contre ceux-là on se défend comme on peut, par la magie, par la sorcellerie, contre eux on invoque la protection de ses surnaturels parents, mais on ne les adore pas, on ne leur doit rien. Tant que les relations des puissances surhumaines et des hommes demeurent arbitraires et capricieuses, tant qu'elles ne sont pas définies par des contrats explicites ou tacites, elles n'ont pas de caractère religieux et l'idée même du divin n'apparaît pas dans la conscience humaine. Comme c'est seulement avec les membres de son clan familial que le non-civilisé a des relations soumises à des règles qui impliquent une réciprocité d'obligations des relations d'un caractère légal et juridique, si j'ose dire, il faut, pour qu'une religion naisse et qu'un dieu, au sens propre du mot, soit engendré par une société humaine, que les membres de cette société puissent le concevoir comme un parent.

C'est là chose moins difficile qu'il ne semble à nos intelligences analytiques et réfléchies. A l'homme primitif et au sauvage, les diverses catégories d'êtres n'apparaissent point séparées et distinctes comme à nous ; les dieux ou plutôt ces puissances surnaturelles que leurs alliances avec les hommes transformeront en dieux, ne sont pas d'une autre nature que l'homme même, et la nature entière est peuplée, est faite, devrais-je dire plutôt, d'êtres pareils aux hommes et aux dieux. Entre l'animal, la plante, le rocher, la source, le guerrier, la femme et l'étoile, nulle barrière ne s'élève; une même vie les anime tous, ils ne diffèrent que de puissance.

La notion de l'individualité des êtres n'est pas plus que celle de leur « spécificité », si j'ose dire, de la différence des uns avec les autres, une notion de très ancienne date. Tous les membres d'un même clan formaient en réalité un seul être multiple, qu'une même âme, incarnée en

Digitized by Google

un même sang, faisait mouvoir et vivre. Le dieu, lui aussi, était à la fois et la source et l'arbre qui l'abritait de son ombre, et l'animal qui s'y venait désaltérer, et le vent qui agitait ses eaux. Et l'on comprend qu'entre ces êtres à individualité mal définie et mal circonscrite, cette fusion partielle ait pu plus aisément s'opérer et que l'Esprit qui habitait et animait la pierre sacrée ou le palmier très saint comme l'âme habite et anime le corps ait pu venir habiter aussi cet autre corps que lui formait une communauté d'hommes, ait pu devenir partie intégrante de cette communauté, parent et allié de ceux qui la composent.

Mais si toute société humaine est à l'origine une famille, un clan, c'est-à-dire un groupe dont tous les membres sont unis par les liens du sang, comment, si flottante que soit son individualité, le dieu qui n'en est venu qu'après coup et après qu'il est entré dans leur parentage à être conçu comme leur ancêtre, a-t-il pu être admis dans cette communauté fermée ?

Le problème a été abordé avec une extrême habileté par Robertson Smith qui a montré, mais sans affirmer que c'était là la véritable origine du rapport de parenté conçu entre le dieu et ses adorateurs, comment en recourant aux rites de la fraternisation par le sang, le clan ou la tribu pouvaient l'adopter et le faire devenir un des siens, de telle sorte qu'ils ne soient plus avec lui qu'une même chair. Il devient dès lors facile de se représenter par quelle évolution d'idées on n'est arrivé à voir dans ce parent, ce membre du clan, protecteur tout-puissant des hommes qui se sont unis à lui par les liens sacrés du *blood-covenant*, l'ancêtre de toute la famille, le père divin de la race.

Le totémisme devient en ces conditions une phase nécessaire de l'évolution religieuse : si d'une part, en effet, ces êtres investis d'un pouvoir surnaturel sont le plus fréquemment conçus sous forme animale ou végétale, si en raison de cette imparfaite individualisation des divinités elles apparaissent d'ordinaire incarnées non pas dans telle bête ou dans tel arbre, mais dans une espèce entière, si d'autre part, parmi les multiples Puissances qui animent l'Univers, celles-là seules sont vraiment des dieux qui ont fait alliance avec les hommes et, devenues membres de leurs clans, en sont venues à être regardées comme leurs lointains ancêtres, il était inévitable que chaque clan se rattachât à une espèce animale ou végétale, à laquelle il ferait remonter son origine, qui lui deviendrait sacrée, qu'à ce dieu collectif seul il offrît un culte d'adoration, d'affection et de respect, que ce culte social eût un caractère public et officiel, que seuls ceux qui appartiennent à la tribu y pussent participer et que tous ils fussent tenus d'y participer. Or, ce sont là précisément

Digitized by Google

les caractères que Robertson Smith attribue aux cultes et aux institutions totémiques : il était donc inévitable, étant donnée et cette conception de la religion et cette conception du totémisme, qu'on assignât à cette forme particulière du culte des animaux une importance toute spéciale, qu'on en fît l'un des inévitables stades du progrès religieux de l'humanité.

Le grand historien des religions sémitiques ne soutient pas d'ailleurs que tout culte de tribu ait été un culte totémique : il admet, et cela, parce que son érudition lui en offre de multiples exemples, qu'un arbre particulier, un rocher, une source peuvent servir de demeure au dieu du clan, être considérés même comme le corps que son âme anime d'une vie surnaturelle. Aussi bien pour lui la forme animale du dieu et sa dispersion en de nombreuses individualités sont-elles choses secondaires, ce qui importe vraiment, c'est le fait que l'être surnaturel, qui était redouté et évité, est devenu un protecteur et un ami, parce qu'un rite familial, solennellement célébré, l'a fait partie intégrante de la société qu'il a sous sa garde, membre du clan de ses adorateurs. Les communautés humaines n'ont réussi à s'affranchir de la terreur qui émanait pour elles des êtres, dont l'imagination primitive peuplait la Nature, qu'en concevant la possibilité de nouer avec ces Puissances terribles et mystérieuses des alliances et des contrats, alliances que les hommes de ce temps ne pouvaient se représenter que comme des liens physiques de parenté et de filiation.

Si dans la majorité des cas, ces dieux, premiers amis et premiers défenseurs, des petites sociétés familiales, ont revêtu la forme animale, c'est que, bien que les non-civilisés attribuent un caractère surnaturel aux grands phénomènes cosmiques, ce ne sont pas cependant les objets lointains comme les planètes qui errent à travers les cieux ou les événements exceptionnels, comme les éruptions volcaniques qui captivent de préférence leur attention. Les êtres et les choses, au milieu desquels ils vivent, occupent bien plutôt leur pensée et ne sont pas pour eux moins mystérieux ; ce sont les plantes et les animaux familiers qui doivent ainsi leur apparaître comme les premières, les plus immédiates manifestations du divin et c'est à l'image de ces premiers-nés des dieux qu'ils se représenteront plus tard les corps célestes, conçus comme de surnaturels animaux ou des hommes investis d'une puissance divine. Cette tendance à se représenter le dieu sous l'apparence d'un animal a eu d'ailleurs l'influence la plus marquée sur le développement religieux tout entier : c'est elle en effet qui a déterminé l'adoption générale d'une forme de culte qui se comprend malaisément en dehors de cette conception de la divinité : le sacrifice.

Digitized by Google

Il est peut-être gênant pour la théorie de Robertson Smith que les divinités végétales soient presque aussi répandues que les divinités thériomorphiques et que les rites sanglants interviennent cependant dans le culte de celles-là comme dans le culte de celles-ci, mais c'est une objection qu'il aurait sans doute réussi à écarter. Il eût été nécessaire qu'il y parvînt, car la conception qu'il se fait du sacrifice est le pivot même sur lequel repose toute son interprétation des formes primitives de la religion.

Pour lui, en effet, ce n'est qu'à une époque relativement récente que l'immolation d'une victime a été considérée comme une offrande faite au dieu, comme une sorte de présent ou de tribut. Seules les oblations de végétaux lui semblent avoir présenté dès l'origine ce caractère, mais elles n'apparaissaient que postérieurement dans le rituel sémitique, et semble-t-il dire, dans tous les rituels. Le sacrifice primitif consiste en l'immolation de l'animal divin et la consommation de sa chair par les membres humains du clan auquel il appartient. Originairement, ce n'est pas plus un rite expiatoire qu'une offrande d'aliments à un dieu affamé, c'est un renouvellement de l'alliance qui unit à ses adorateurs leur protecteur surnaturel, c'est une restauration, une consolidation annuelle du lien de parenté qui existe entre eux.

Comment cette cérémonie peut avoir un pareil résultat, c'est ce qu'il importe d'examiner avec un peu plus de détails. Il convient tout d'abord de remarquer que ces pratiques rituelles avaient toujours à l'origine un caractère public et collectif, c'était toujours la communauté tout entière qui, au moyen du sacrifice accompli sur l'autel où résidait le dieu et du repas sacramentaire où il participait avec ses adorateurs, rendait plus étroite et plus intime l'union, à la fois spirituelle et matérielle, qui les faisait une seule chair et une seule âme.

Lorsqu'un des membres du clan, non content de rechercher par une plus parfaite alliance avec le surnaturel protecteur de son groupe à obtenir pour ce groupe plus de sécurité et de prospérité à la fois, la victoire sur les ennemis et l'accroissement des troupeaux, tente de s'assurer pour son avantage privé une divine assistance, ce n'est pas au dieu des siens qu'il se peut adresser, mais à des dieux étrangers, ou à des démons, qui demeurés isolés dans les solitudes, sans relations définies avec aucune communauté humaine, restent des forces élémentaires et ne revêtent pas le caractère social et par là même moral, qui constitue, à vrai dire, la divinité. Pour gagner la faveur de ces mystérieuses Puissances ou asservir à la sienne leurs volontés, il lui faut avoir recours à des rites magiques qui ne sauraient trouver place dans la religion col-

Digitized by Google

lective de la tribu et qui bien souvent même sont regardés comme illicites et coupables. Un homme n'a aucun droit d'entrer en relations avec des êtres surnaturels qui pourraient être amenés à le servir aux dépens de la communauté à laquelle il appartient. Dans toutes ses relations avec l'invisible, il est tenu à ne pas se séparer de cette communauté, à agir toujours en songeant à elle et dans son intérêt et à ne se jamais isoler les autres membres du clan dans l'accomplissement des rites.

Il était donc certain que la cérémonie essentielle du culte du dieu familial ou national serait de telle nature que tous ses adorateurs y puissent participer et rendre par leur participation même plus solide et plus fort le lien qui unit à la fois les membres du clan entre eux et avec leur protecteur surnaturel [1]. Le culte officiel et public ne comportait pas à l'origine le paiement d'une sorte de tribut au dieu, qui n'a été conçu que tardivement comme un maître et un roi, et Robertson Smith semble éliminer par prétérition l'opinion, qui se peut cependant appuyer sur un ensemble imposant de preuves, que le sacrifice, c'est le repas fourni par les hommes aux dieux, en échange de leurs bienfaits ou pour détourner de soi le fléau de leur colère. L'idée qu'il y avait une sorte de redevance à payer à l'animal divin, protecteur du clan, ne pouvait guère germer dans les cerveaux de nomades errants et ce sont les rites qui, d'après R. Smith, ont engendré la croyance que le dieu avait besoin d'être nourri par les hommes, ce n'est pas cette croyance qui a donné naissance aux rites. Le sacrifice n'avait pas non plus à l'origine un caractère expiatoire ; le dieu, membre du clan, était conçu comme un ami, un parent dévoué, uni aux siens par des liens qui ne pouvaient être facilement brisés et qui vivait en excellente intelligence avec ses adorateurs ; animés d'une joyeuse confiance envers lui, ils n'avaient point l'âme troublée par la conscience du péché ni la crainte de la vengeance d'en haut. Nulle terreur de l'homme en présence de son divin ancêtre, mais dans tous ses rapports avec lui une sorte de familiarité respectueuse [2]. Si le sacrifice était accompli, lorsque des malheurs frappaient la tribu, c'est que ces malheurs mêmes étaient la preuve que les liens *organiques* qui la rattachaient à son dieu s'étaient quelque peu relâchés et qu'il était temps de donner aux membres humains de la communauté et à tout ce qui était comme son corps extérieur, à ses troupeaux, à ses récoltes une vitalité et une fécondité nouvelles, que leur assurait l'union plus parfaite avec leur

1) *Relig. des Sém.* part. p. 246, 253, 255.
2) *Loc. cit.*, p. 237-240.

Digitized by Google

totem, déterminée par la célébration des rites sanglants et la prise en commun du repas sacramentaire[1].

Le sacrifice avait pour complément nécessaire le repas où participaient le dieu et ses adorateurs, repas qui était à fois le signe de l'alliance et le moyen de la procurer. Par la commensalité habituelle, la parenté se consolide et se confirme, elle peut même se créer de toutes pièces et cela dans un sens réel et positif, on devient vraiment, pour manger et boire ensemble, une même chair et un même sang. Aussi tous ceux qui n'appartiennent pas au clan sont-ils exclus de ces agapes rituelles et si, après les purifications nécessaires, un étranger était admis à les partager, il deviendrait par là même membre de la communauté, temporairement du moins, et c'est pour cela que l'hôte, membre passager du clan, ne peut être tué sans crime. Lorqu'un homme mange seul, le repas qu'il prend n'a pas un caractère sacré et le dieu n'est pas invité à partager ses aliments, mais dès que le clan mange en commun, le dieu, qui est lui aussi membre de la communauté, doit prendre place au milieu de parents.

Cette sorte de banquet rituel présente chez les populations pastorales un autre caractère distinctif : tandis que l'alimentation de tous les jours ne se compose que de laitage, de gibier, de fruits et, lorsque apparaissent les premières tentatives d'agriculture, d'huile ou de farine, c'est la chair d'un animal domestique, d'un animal sacré, incarnation visible du dieu de la tribu, d'un chameau; d'une chèvre, d'un mouton ou d'un bœuf qui est cérémoniellement et collectivement consommée. L'immolation de la victime dont le sang est répandu sur l'autel, séjour du dieu, est un acte religieux : c'est en réalité le dieu lui même qui est immolé, pour que l'aspersion de son sang et la manducation de sa chair fassent plus parfaite l'union entre lui et ses adorateurs, et en même temps l'animal sacrifié est un membre du clan et son sang qui est versé dans une fosse, située au devant de l'autel, est bu par le dieu, qui resserre ainsi les liens physiques qui l'attachent à ses parents humains. Dans ce sacrifice typique, en réalité non seulement les hommes et les dieux mangent ensemble, mais ils se mangent les uns les autres et c'est ainsi qu'est réalisée, non pas seulement leur indissoluble alliance, mais leur réelle unité.

Aussi pendant très longtemps, chez les peuples pasteurs, l'abatage des animaux domestiques garda-t-il un caractère rituel et fut-il interdit à tous les membres du clan de tuer aucun de ces animaux, sinon pour

1) *Loc. cit.*, p. 386.

Digitized by Google

fournir au repas sacramentel, auquel tous devaient participer, les aliments nécessaires et, à vrai dire, ce n'est pas seulement au repas, mais aussi au meurtre cérémoniel du chameau ou du mouton que tous ceux qui composaient la tribu devaient primitivement prendre part. Il en était de même, lorsque pour un crime qu'il avait commis, un membre du clan devait être mis à mort et, dans ces deux cas, la raison de cette participation nécessaire de tous les parents au meurtre juridique ou religieux était pareillement le désir que la responsabitité de l'acte grave qui avait été commis incombât collectivement au clan tout entier. Le caractère sacré de la vie d'un parent et le caractère sacré de la divinité ne sont pas deux choses distinctes, mais une seule et même chose; ce qui est sacré, en dernière analyse c'est la vie commune qui anime la communauté ou le sang qui est identifié avec cette vie.

Ce sacrifice et ce repas collectifs dont le caractère sacramentaire est très net et qu'on peut opposer aux rites expiatoires et aux offrandes alimentaires qui apparaissent à une époque postérieure, constituent pour Robertson Smith, l'essentiel du culte et à vrai dire l'essence même de la vie religieuse dans tout le domaine sémitique. Il semble en bien des passages que d'après lui la conception des rapports entre l'homme et la divinité que manifestent ces cérémonies ait dû être celle de tous les peuples, à quelque groupe ethnique qu'ils appartinssent, à un certain moment de leur évolution, et c'est à cet état religieux particulier qu'il tendrait à donner, au moins en ses formes inférieures, le nom de totémisme.

Il nous semble qu'en fait, c'est une phase que n'ont pas traversée au cours de leur développement toutes les religions, que les rites étudiés si magistralement par Robertson Smith sont partiellement susceptibles d'une interprétation un peu différente de celle qu'il en a donnée, que l'épithète de « totémiques » ne leur convient qu'en partie et qu'enfin bon nombre des cérémonies dont l'illustre hiérographe indique la place dans les religions sémitiques n'ont pas pu avoir dans le totémisme, au sens strict et précis du mot, leur origine.

Nous voudrions commencer par relever certaines incertitudes, certaines contradictions apparentes dans l'exposé de sa théorie et qui frappent d'autant plus qu'elles apparaissent au cours d'un livre où les idées se succèdent dans un enchaînement rigoureux et systématique, et semblent vouloir s'assujettir la mobile variété des faits plutôt que se modeler sur leur complexité.

Avec une extrême ingéniosité Robertson Smith a recherché et cru découvrir dans les *jinn*, ces esprits malfaisants ou du moins malveillants et querelleurs, qui, au témoignage des traditions arabes, peuplent

Digitized by Google

les solitudes, d'anciens génies thériomorphiques qui ne se sont point créé de clientèle ou qui ont perdu celle qu'ils avaient : il les considère comme des totems en puissance, auxquels a manqué pour devenir de véritables totems une humaine parenté. Il semble résulter de là que les pouvoirs mystérieux dont la nature était peuplée et que les anciens Arabes, comme les autres sauvages, se représentaient volontiers sous forme animale, étaient primitivement étrangers aux clans, il ne faut donc pas rechercher ici dans le culte totémique un type particulier de culte ancestral, dérivant par exemple de la croyance très répandue, et qui n'est pas toujours d'origine totémique, que l'âme est un animal qui habite le corps et le fait mouvoir. La conséquence, c'est que pour devenir les dieux d'une famille, ces vivants, investis d'une surnaturelle puissance, ont dû être adoptés par elle. Mais le seul mode d'adoption connu des peuples primitifs, c'est la fraternisation par le sang; ce n'est pas le seul moyen par lequel un dieu peut s'unir à un homme et par lui à sa tribu, mais c'est le seul moyen pour lui de devenir immédiatement et directement membre du clan, d'entrer dans le parentage de de ses futurs adorateurs d'une façon en quelque sorte officielle et publique. Or Robertson Smith place à une époque relativement récente l'introduction du *blood-covenant* dans les usages sociaux, et conteste que dans les plus anciennes communautés sémitiques la coutume existât de faire ainsi d'un étranger un parent par l'échange du sang[2]. Si cependant le dieu n'est pas un ancêtre, s'il ne peut avoir avec les membres d'un clan d'autres rapports d'affection et de mutuelle confiance que des rapports de parenté, si ces rapports, il les a en réalité avec ses adorateurs et si les rites sanglants ne font que rendre plus étroite son alliance avec eux, mais ne la crée point, nous nous trouvons aux prises avec la difficulté que M. Jevons a esquivée et que Robertson Smith semblait avoir résolue par le recours à la *blood-brotherhood*.

A l'époque où nous pouvons étudier ces cérémonies, c'est bien le sacrifice qui conserve l'alliance qui existe entre le dieu et le clan, et à lire superficiellement le texte on s'imaginerait aisément que c'est également en lui qu'elle a son origine. Mais s'il faut renoncer à cette interprétation, le système tout entier en est ébranlé. Si l'union, en effet, est naturelle entre le dieu et ses adorateurs, s'il fait originairement partie d'un même clan, il n'est pas besoin de cérémonie pour maintenir effective leur alliance. Les liens qui unissent les uns aux autres les mem-

1) *Loc. cit.*, p. 114, 123.
2) *Loc. cit.*, p. 300 et seq.

Digitized by Google

bres d'un clan ne se peuvent que très difficilement briser, et il n'est pas nécessaire de recourir à la célébration de rites magiques pour les empêcher de se rompre ; il en est de même au reste des liens qui, chez les races où se retrouvent des institutions vraiment totémiques, existent entre un homme et son totem : il ne dépend ni de l'un ni de l'autre qu'ils soient dénoués, éternellement la destinée des membres humains et animaux du clan demeurera solidaire.

Si l'usage de la *blood-brotherhood*, et nous ne prétendons rien affirmer à cet égard, est de date relativement récente, et si cependant le dieu est primitivement étranger au clan dont il est devenu le protecteur, il en faudrait conclure qu'il n'est point réellement parvenu à devenir partie intégrante de ce groupe familial, qu'il est avec lui en d'étroits et d'intimes rapports, qu'une même vie les anime par une sorte de perpétuelle infusion de l'âme divine dans la communauté humaine, mais qu'ils demeurent en réalité distincts l'un de l'autre[1].

Dès lors le rôle du sacrifice et du repas sacramentaires devient très clair : cette union précaire créée par la participation aux mêmes aliments, par cette aspersion du sang de la victime divine dont les membres du clan mangent la chair, sur l'autel où habite le dieu, le renouvellement annuel des mêmes rites la renouvelle et la consolide, et chaque fois qu'elle semble moins assurée ou plus fragile, on a recours encore pour l'affermir et la resserrer aux cérémonies qui, après l'avoir scellée, entre les deux parties la maintiennent inébranlée.

Mais, si telle est la signification qu'il faut attacher au sacrifice sémitique, il ne semble pas que son caractère totémique demeure bien évident et c'est chez les peuples aryens, c'est-à-dire dans les races chez lesquelles les traces de totémisme sont les plus rares et les moins précises qu'on lui trouverait les plus exacts parallèles.

1) La difficulté n'existe plus, si l'on a accepté la conception de Frazer, c'est-à-dire la possibilité d'une union directe entre le protecteur surnaturel et l'individu, d'un échange d'âme, qui identifie les deux êtres et en l'absence même des rites de la fraternisation par le sang, permet par l'intermédiaire des membres individuels du clan, la fusion en un seul corps de l'espèce animale et de la communauté humaine. Ce qui complique la question, c'est la nécessité, postulée par R. Smith, de considérer le culte totémique et en réalité tous les autres cultes thériomorphiques, comme ayant présenté dès l'origine un caractère collectif. Un être surnaturel n'est, pour lui, un dieu que s'il est un parent et l'on ne voit pas comment s'il doit être admis par le clan en tant que clan, au nombre de ses membres et non par un des individus qui le composent, il peut, en l'absence de rites quasi-juridiques et légaux d'adoption, pénétrer dans l'enceinte fermée de la société qu'il constitue.

Digitized by Google

Si, au contraire, et en dépit de certaines apparences, nous avons réellement à faire à des dieux thériomorphiques, qui ne sont que d'anciens totems transformés et agrandis, il devient difficile de maintenir au sacrifice le caractère exclusif que lui attribue Robertson Smith. La comparaison, en effet, de ces rites avec ceux qui sont en usage dans les peuplades chez lesquelles existent encore à l'heure actuelle une organisation totémique et avec les cérémonies qui sont célébrées en l'honneur des ancêtres, permet de conjecturer que les offrandes sanglantes et non sanglantes sont originairement destinées à fournir aux êtres surnaturels, qui protègent la tribu, les aliments qu'ils désirent; l'intérêt, la crainte, des sentiments de pieuse gratitude ou d'affectueux attachement peuvent également expliquer ces pratiques, et ont tous concouru sans doute à les faire adopter; il n'y a rien là qui ressemble à un tribut et qui suppose cette notion précise de la propriété que R. Smith considère avec raison comme une acquisition récente.

Dans les cas où la victime est une victime sacrée, où le totem est lui-même immolé à lui-même, il peut être sacrifié pour les raisons que Frazer a si merveilleusement mises en lumière, pour que de ce meurtre rituel le dieu renaisse, incarné dans les autres animaux, de même race que lui, rajeuni et revêtu de forces nouvelles. Il se peut aussi, et plus probablement, que le sang d'une victime divine soit nécessaire pour faire pénétrer dans la pierre sacrée de l'autel et venir au contact de ses adorateurs, qui peuvent alors obtenir de lui l'exaucement de leurs vœux, le dieu qui est l'âme collective, aux multiples incarnations, de l'espèce à laquelle la victime appartient; c'est au reste à très peu près l'interprétation à laquelle s'est rangé M. Jevons. On comprend dès lors, que convaincus comme le sont les sauvages, qu'en mangeant la chair d'un être, on acquiert les dons mêmes qu'il possède, ils aient une sorte d'empressement à dévorer le corps encore pantelant de la victime pour s'assimiler ses qualités surnaturelles; on comprend aussi qu'il soit interdit à tout membre du clan de tuer pour son usage un des animaux sacrés, et d'en manger la chair à lui seul ou avec ses proches : il acquerrait ainsi une puissance excessive et qui pourrait devenir dangereuse pour les autres guerriers.

Que de cette idée des vertus surnaturelles de la chair de la victime, combinée à la croyance que de manger ensemble crée une sorte de lien organique entre les convives soit née la conception que par le sacrifice et le repas rituel une union plus complète était scellée entre le dieu et ses adorateurs, cela est possible et même vraisemblable et l'on peut aisément imaginer que le sacrifice en soit venu à n'être plus offert que

Digitized by Google

pour permettre à tous ceux qui goûteraient au corps de la victime divine de participer à sa vie surnaturelle et d'être reliés en une mystique unité au dieu incarné en elle.

Mais, à prendre les choses ainsi, cette notion du sacrifice serait un point d'arrivée et non un point de départ.

J'ajoute qu'il n'est point nécessaire que le dieu, objet d'un tel culte, soit un totem, que ce culte pourrait s'adresser à tous les êtres surnaturels, revêtus d'une forme animale ou incarnés dans des animaux et que la probabilité est même que ces rites ne soient pas d'origine totémique, puisque, dans la grande majorité des cas, ils font entièrement défaut dans les peuplades chez lesquelles l'organisation totémique s'est conservée la plus intacte : il est très rare qu'un totem soit cérémoniellement immolé, plus rare encore que les membres du clan qui portent son nom et qui, souvent mangent par scrupule religieux les corps de leurs propres parents, osent toucher à sa chair.

Il nous semble difficile d'ailleurs de soutenir que le totémisme est un stade que toutes les religions doivent avoir traversé au cours de leur évolution, puisqu'en fait il est un certain nombre de tribus chez lesquelles nous ne trouvons pas de totems, bien qu'elles soient organisées en clans semblables aux clans totémiques, que souvent elles ne connaissent encore d'autre système de filiation que la descendance en ligne maternelle et que la croyance au caractère surnaturel et à la quasi-divinité de certains animaux y soit répandue; les Hottentots, les Esquimaux, une partie des tribus nord-américaines qui bordent le Pacifique, un certain nombre des indigènes de la Sibérie, nous en fournissent des exemples, et l'on pourrait ajouter que l'on ne trouve que des traces de totémisme dans tout le domaine occupé par les peuples aryens, tandis que des restes considérables de superstitions qui appartiennnent à un âge aussi primitif de la pensée et des mœurs, les diverses croyances par exemple qui se rapportent à la nature et à la destinée de l'âme, aux cultes agraires, ou à la magie, ont subsisté dans toutes les religions de l'antiquité et survivent encore dans les traditions et les coutumes des paysans d'Europe; on pourrait dire aussi qu'en Polynésie, il n'apparait nettement qu'à Samoa, malgré le développement que possèdent dans toute l'étendue du Pacifique les cultes thériomorphiques, qu'en Mélanésie, Codrington en conteste formellement l'existence [1], qu'à Bornéo, on n'en trouve, comme en Chine, que des traces douteuses, que la preuve n'est

1) *The Melanesians*, p. 32.

Digitized by Google

pas faite que ce soit en Afrique une institution universellement répandue, mais surtout il importe de faire remarquer que nulle part, pas même en Australie et dans les tribus Rouges de l'Amérique du Nord, il ne constitue la forme exclusive ou même la forme prépondérante du culte religieux, que partout le culte des morts, des animaux dangereux ou utiles, des plantes, des fontaines, de la mer, des corps célestes, des rochers subsiste à côté de lui et que dans bon nombre de cas, on se hâte plus qu'il ne faudrait d'assigner une origine totémique à un rite ou à une coutume simplement, parce qu'on les retrouve chez des peuples où existe l'organisation totémique, ou même chez des peuples qui en sont à ce stade de l'évolution sociale que caractérise le totémisme.

Rappelons au reste que, comme nous l'avons montré plus haut, il est fort difficile d'admettre qu'un culte totémique, tant qu'il a conservé son caractère, ait pu franchir les bornes du clan où il était naturellement enfermé et se transformer en un culte de tribu, puis en un culte national. Lorsqu'il s'est dépouillé des caractères spéciaux, qui distinguent la vénération que le sauvage éprouve pour son totem des autres formes religieuses qui coexistent avec elle, il est d'autre part en tout semblable aux autres cultes thériomorphiques, de telle sorte que le fait d'avoir ou son origine dans l'adoration de l'animal, d'abord allié du clan, puis adopté comme ancêtre, n'exerce sur son évolution ultérieure qu'une très faible influence. En un mot, à nos yeux, les cultes totémiques, en tant que tels, ne peuvent briser l'enceinte étroite de la famille où ils sont confinés et, si un animal totem devient le dieu d'un groupe plus étendu, c'est qu'il a cessé d'être un totem et n'est plus qu'un dieu à forme animale; or les dieux animaux et végétaux sont d'origines multiples et de fonctions diverses, il n'apparaît donc pas que, si un grand nombre de sociétés religieuses ont traversé la phase totémique, ce soit pour toute religion un stade nécessaire de son développement. Rien d'essentiel ne peut subsister du totémisme dans une religion qui franchit les bornes du clan et si certains indices, certaines superstitions qui persistent après que l'organisation où elles avaient leur raison d'être a disparu, permettent parfois d'affirmer que l'animal divin, qui est l'objet d'un culte, a été, à une époque antérieure, le totem de ses adorateurs actuels, il ne s'ensuit pas qu'il lui fallait pour devenir un dieu avoir été conçu comme l'ancêtre thériomorphique d'un clan sur lequel seul il étendait sa protection.

On pourrait au reste se demander, non seulement si Robertson Smith ne s'est pas laissé entraîner à de trop hâtives généralisations, non seulement si l'interprétation qu'il donne du sacrifice s'impose bien réellement

Digitized by Google

à l'acceptation de tous, mais même s'il n'a pas attribué le caractère totémique à des cérémonies auxquelles il n'appartient à aucun degré. Il indique lui-même[1] que pour qu'un clan puisse être considéré comme totémique, il faut : 1° qu'il porte le nom d'une plante ou d'un animal; 2° que ses membres fassent remonter leur origine à cet animal ou à cette plante et se considèrent comme étant de sa lignée; 3° qu'ils attribuent aux animaux ou aux plantes de l'espèce à laquelle ils se rattachent par des liens de filiation un caractère sacré, qui les peut conduire à les regarder comme des dieux, mais qui, en tous cas, les leur fait traiter avec vénération et n'en user point pour leur alimentation de chaque jour. Or, il existait, à n'en pas douter, d'après lui, chez les Arabes anciens, des tribus qui portaient le nom d'un animal et qui rattachaient réellement leur origine à un ancêtre thériomorphique, et non pas à un ancêtre humain appelé Lion ou Panthère. Les membres de ces clans, étendus aux dimensions de tribus, devaient éprouver pour les animaux dont ils portaient le nom la vénération que le sauvage accorde à son totem; dans certaines de ces communautés les animaux éponymes devaient recevoir un culte, dont le but, d'après Robertson Smith, était de resserrer l'union entre le dieu et ses adorateurs et qui consistait essentiellement dans l'immolation rituelle du dieu lui-même et la consommation de sa chair par la communauté entière. Or, la plupart de ces tribus portaient les noms d'animaux sauvages, la gazelle, le vautour, la panthère, le lion, le serpent, etc., et cependant Robertson Smith ne rapporte aucun exemple de sacrifice rituel et de repas sacramentaire où un fauve, un oiseau de proie, un serpent, une bête quelconque du désert, fût rituellement immolée et mangée.

Les seuls exemples de sacrifices d'animaux sacrés qu'il indique sont ou bien des sacrifices d'animaux domestiques, de brebis, de chèvres, de chameaux, de bœufs, ou bien de certains animaux, considérés comme les incarnations des dieux ou associés aux cultes des dieux, tels que le porc, le chien, le poisson, la souris, le cheval, la colombe. Mais ces animaux divins semblent avoir été sacrés et vénérables, non pas pour un clan particulier qui porte leur nom, mais pour toute une tribu locale et souvent pour toutes les tribus qui habitent une vaste région[2]. Rien ne démontre que le culte qui s'adresse à ces divinités thériomorphiques soit au sens précis du mot un culte totémique : tenir un animal pour divin, le sacri-

1) *Kinship and marriage in early Arabia*, p. 187.
2) *Religion of the Semites*, p. 272 et seq.

Digitized by Google

fier rituellement à lui-même, s'abstenir par scrupule de piété de goûter à sa chair très sainte, ou le considérer comme son totem, ce sont deux choses bien distinctes.

Si nous passons aux animaux domestiques, nous constaterons d'abord que de tous les exemples de sacrifices rapportés par R. Smith, le plus important, celui où se manifeste le plus clairement peut-être la signification mystique et sacramentaire de l'immolation de la victime sacrée, le sacrifice du chameau chez les Arabes de la presqu'île du Sinaï, que nous fait connaître le texte de Nilus[1], trouve place précisément non pas dans un rituel totémique, mais dans un culte qui s'adresse, Nilus le dit expressément, à l'Étoile du matin. Ce n'est pas, je le veux bien, une preuve que nous n'avons pas là une survivance d'un culte thériomorphique : l'Étoile du matin s'étant substituée au chameau dans l'adoration des Arabes du Sinaï, son culte a pu hériter des pratiques qui étaient en usage dans les cérémonies célébrées pour rendre plus intime l'union de l'animal dieu et de son clan. Cela est possible, mais seulement possible, et il est fâcheux que là où le caractère du rite est le plus net, ce soit précisément dans le culte d'une divinité astrale qui n'est investie d'aucun attribut totémique, qu'il le faille trouver.

Mais au reste, R. Smith lui-même après s'être efforcé d'établir qu'une sainteté particulière est communément attachée au bétail, ce qui est hors de contestation, mais n'a que de très indirectes relations avec la question du totémisme[2], en vient à écrire[3] que les animaux producteurs de lait ont pris, lorsque la vie pastorale a atteint son plein développement, la place qui appartenait jusque-là aux anciens totems et que l'organisation totémique, telle qu'on la retrouve en Australie et chez les Peaux-Rouges, ne subsiste plus après que les tribus nomades ont appris à vivre du produit de leurs troupeaux. Il ajoute que leur bétail a été dès lors conçu par les nomades comme leur étant apparenté et que ce transfert aux animaux domestiques de la sainteté inhérente aux totems a été l'agent le plus puissant de la destruction des vieux cultes totémiques et a permis de se former à des communautés religieuses et politiques plus larges que les anciens clans. Mais il ne semble pas que les tribus pastorales considèrent comme leurs ancêtres et des membres de leurs clans, au sens précis du mot, les animaux qu'elles élèvent et du lait desquels elles vivent; elles les vénèrent et les adorent souvent comme des divinités,

1) *Nili opera quædam nondum edita* (Paris, 1639), p. 27 et seq.
2) *The Rel. of the Sem.*, p. 293.
3) *Loc. cit.*, p. 330.

Digitized by Google

mais ce ne sont pas là des notions identiques. Sans doute en Égypte, nous trouvons ces deux types de cultes thériomorphiques vivant sur le même sol et étroitement accolés l'un à l'autre et comme il arrive fréquemment en ce pays que le totem soit un animal domestique, il est singulièrement difficile de faire le départ de ce qui revient aux cultes totémiques des clans, à la vénération pastorale pour les troupeaux et à l'adoration des dieux ancestraux, cosmiques et locaux à forme animale. Mais il n'est nullement établi que ces croyances religieuses, ces rites, ces coutumes, qui se présentent ainsi à nous mêlées et confondues, aient les unes avec les autres des liens organiques, qu'elles dérivent les unes des autres et nous présentent les phases successives d'une même évolution. Leur racine commune, c'est la foi de tous les non-civilisés dans les pouvoirs surnaturels dont sont investis l'animal et la plante, foi qui repose sur leur conception animiste et magique des choses, et leur croyance à l'étroite parenté de nature entre tous les êtres qui peuplent ou plutôt constituent l'univers, mais ce sont là des notions qui peuvent se développer en des directions multiples et singulièrement divergentes et qui peuvent donner naissance à des pratiques et à des institutions, que l'on ne saurait vraiment considérer comme réellement apparentées.

Nous retrouvons au reste les cultes pastoraux chez des peuplades chez lesquelles l'organisation totémique fait défaut et ils se présentent avec des caractères qui sont tout différents de ceux des cultes totémiques : chez les Todas du haut-plateau du Deccan, par exemple les buffles et les bufflonnes sont l'objet d un véritable culte, mais ce culte n'est pas l'apanage d'un clan particulier ; les bêtes du troupeau commun sont tenues en égale vénération par tous les membres de la tribu, et un véritable corps de prêtres existe, chargé à la fois du soin du laitage et de l'accomplissement des pratiques rituelle. Les âmes des buffles accompagnent les âmes des Todas jusque dans l'autre vie, mais il n'y a pas entre les deux espèces étroitement alliées, en ce monde et dans l'autre, fusion véritable : les Todas ne sont pas des buffles, il ne s'agit donc pas ici certainement de croyances et de rites totémiques [1]. Il faut au reste remarquer que assez souvent la vache, la chèvre, la brebis, l'animal producteur de lait en un mot, est l'objet d'un religieux respect qui ne s'étend pas jusqu'au mâle, qui est traité avec égards, mais dont on mange la chair sans scrupule ; R. Smith en donne lui-même des exemples, il est bien clair qu'en pareil cas le totémisme est hors de cause [2].

1) W. E. Marshall, *A phrenologist amongts the Todas* (1873), p. 19 et 25 et seq.
2) *The Rel. of the Semites*, p. 279-280.

Digitized by Google

Chez les Amazulu de l'Afrique australe, il n'existe pas à proprement parler de cultes pastoraux, les sacrifices sont offerts aux mânes des ancêtres et c'est d'eux que l'on attend l'aide surnaturelle, mais le bétail est revêtu d'un caractère sacré; les bœufs ne sauraient être cependant le totem collectif des multiples clans en lesquels se divisent les tribus. Il semble que tandis que, dans d'autres peuplades appartenant à la même race bantou, les Bechuanas et les Damaras par exemple, le totémisme a subsisté avec ses caractères distinctifs, nous assistions chez les Amazulu au remplacement des institutions totémiques par d'autres institutions qui jouent dans la vie de la tribu le même rôle; l'*ihlozi* est une sorte de totem individuel, un serpent mystérieux qui sert de réceptacle à l'âme, à l'*itongo* de chacun, et le bétail, qui fournit à la tribu sa subsistance est l'objet des mêmes cérémonies propitiatoires qui ailleurs s'adressent aux totems des clans. Pourrait-on inférer que la vénération dont sont entourés les *ihlozi* et les troupeaux représentent les débris d'un culte totémique? Ce ne serait vrai qu'en gros, d'une vérité approximative et inexacte. Ce qui s'est passé, c'est très probablement ceci : lorsque, à la suite d'une série de transformations sociales, l'organisation totémique s'est dissoute et brisée et que les cultes ancestraux ont pris la place des anciens cultes thériomorphiques, les mêmes croyances qui avaient fait rechercher jadis aux pères des Amazulu un sûr abri pour leurs âmes dans le corps d'animaux puissants ont conduit leurs descendants à cacher les leurs dans ces souterrains et mystérieux serpents dont la vie est liée à leur propre existence, puis les rites sont tombés en désuésude, mais la foi a subsisté dans la réalité de ce double de chacun, garantie de sa propre sûreté[1]. Et en même temps la vénération qu'on avait coutume d'éprouver pour une espèce animale s'est reportée dans chaque groupe sur l'espèce qui lui était la plus utile et dont dépendait matériellement sa vie, et cette espèce animale était la même pour tous les clans, pour toutes les tribus, puisque toutes elles vivaient essentiellement du lait de leurs troupeaux.

Mais si le bétail est devenu ainsi sacré, si en ce cas, et peut-être dans le cas des peuples sémitiques, les pratiques rituelles du totémisme et surtout les sentiments qu'il avait créés chez les peuples non civilisés envers les animaux ont préparé l'avènement des cultes pasto-

1) Ce qui nous apparaît ici comme un substitut du totémisme existe ailleurs comme une forme fruste, un germe de totémisme qui n'a pas réussi à se développer, c'est par exemple le *tamaniu* mélanésien. Vid. R. H. Codrington, *On the customs of Mota, Banks Islands* (*Trans. of the R. Soc. of Victoria*, XVI, 136).

Digitized by Google

raux, on voit cependant qu'il ne s'agit pas ici d'une transformation lente d'une forme religieuse en une autre; les cultes totémiques et les cultes pastoraux peuvent coexister, ils ne sauraient dériver les uns des autres, bien que les premiers aient servi sans doute à créer un état d'esprit qui a permis aux seconds de se développer plus aisément. On conçoit tout aussi bien en somme, qu'ils soient nés chez des peuples chasseurs, qui auraient eu l'habitude de se concilier par des cérémonies propitiatoires la bienveillance des animaux dont ils vivent et que, certainement, ils ne regardent pas comme leurs totems, alors que l'habitude s'est créée chez eux d'apprivoiser, puis de faire se reproduire à leur profit les animaux sauvages.

Il serait absurde et contraire à la loi de continuité de prétendre que l'existence des rites totémiques est demeurée sans influence sur les formes religieuses qui leur ont succédé, mais il n'en résulte pas que ces formes aient dans le totémisme leur unique et exclusive origine; les cultes pastoraux ne peuvent être organiquement rattachés en effet aux institutions totémiques, inéluctablement liées à un certain type d'organisation sociale, en dehors duquel elles perdent toute signification, ils doivent, comme les autres cultes thériomorphiques, être nés indépendamment. Le terrain, où ils ont grandi, a pu avoir été préparé par le totémisme, mais il peut l'avoir été et il l'a été en fait, en certains groupes ethniques, par d'autres rites et d'autres pratiques. Pour soutenir valablement que les cultes pastoraux supposent chez les peuplades où on les retrouve un passage à travers le stade totémique, il faudrait prouver que la domestication des animaux ne se peut expliquer que par des croyances et des pratiques totémiques. La preuve, à nos yeux, n'est point faite.

Mais si c'est des cultes pastoraux qu'est né le sacrifice d'union et le repas sacramentaire qu'a si profondément étudiés R. Smith, et qui ont joué dans l'évolution religieuse le rôle considérable que l'on sait, et si les cultes pastoraux ne sont pas une forme rajeunie des institutions et des cultes totémiques, ces rites ne sont pas d'origine totémique, et le totémisme n'a pas dans le développement des croyances et des pratiques la fonction essentielle que le grand historien a semblé lui donner et que lui assigne en fait M. Jevons. C'est là au reste une vue que confirment pleinement les admirables travaux de J. G. Frazer sur les rites agraires où interviennent sans cesse l'immolation et la manducation du dieu et dont le caractère non totémique est évident.

On pourrait enfin critiquer la conception même sur laquelle repose toute l'argumentation de R. Smith, je veux dire la conception qu'il se

Digitized by Google

fait de la religion. Elle est pour lui l'alliance organique ou contractuelle d'un groupe humain et d'un protecteur surnaturel ; il n'y a pas à l'origine de religion individuelle et les rapports entretenus par les hommes avec des esprits malveillants et méchants n'ont aucun caractère religieux. Ce sont là des postulats, en quelque sorte, qu'il est loisible à chacun d'accepter ou de n'accepter pas. Pour nous, les rites d'union, les rites propitiatoires destinés à apaiser la colère des dieux ennemis, les rites magiques destinés à contraindre leur volonté ou à agir directement sur les grandes forces naturelles appartiennent à la même famille et d'autre part aucune ligne de démarcation bien nette ne peut être tracée entre les pratiques de sorcellerie, mêlées d'invocations et de prières, où parfois s'expriment des sentiments pieux, par lesquelles le sauvage se met directement en relation avec les esprits, et les cérémonies où se réunissent pour implorer ou plier à leurs désirs les dieux thériomorphiques, ancestraux ou célestes, tous les membres d'une tribu. La vénération témoignée par le Guatemalien à son *nagual* ne me paraît pas appartenir à un groupe de pratiques très différent de celui auquel se rapporte l'affectueux respect du Peau-Rouge pour son totem et on aurait quelque peine à classer en des catégories très éloignées l'une de l'autre les obligations que se reconnaît l'Australien envers son *kobong* personnel et envers le *kobong* de son clan. Mais c'est là une question sur laquelle nous reviendrons.

Nous avons d'avance présenté la critique générale de la théorie qu'a exposée dans son beau et savant livre, tout rempli de faits et d'idées, le disciple de R. Smith, M. Jevons, puisqu'elle repose précisément sur l'ensemble de conceptions et d'interprétations dont nous nous sommes efforcé de faire ressortir la haute valeur et le puissant intérêt, mais aussi de mettre en lumière les contradictions et les invraisemblances. Il nous reste à indiquer cette théorie même en ses principaux traits et à signaler les points sur lesquels elle nous paraît appeler des observations spéciales. Ce sera l'objet d'un second article.

L. MARILLIER.

(*A suivre*).

Digitized by Google

LA

ONZIÈME SESSION

DU

CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES

Il y a vingt-cinq ans le premier Congrès international des Orientalistes s'assemblait à Paris grâce à l'initiative de M. Léon de Rosny. L'idée de réunir à intervalles fixes les savants qui font des langues, des croyances, de l'histoire et de la littérature des peuples de l'Orient, l'objet de leurs études, répondait à un besoin véritable; aussi a-t-elle fait son chemin. Des dissensions ont pu se produire; on a pu craindre un schisme, il y a quelques années. La catholicité scientifique de l'institution a prévalu et s'est affirmée d'une façon plus énergique que jamais dans la session qui s'est tenue cette année, pour la seconde fois, à Paris, du 5 au 12 septembre, et qui est la onzième depuis l'origine.

La principale utilité de pareils Congrès est, en effet, de mettre en relations personnelles directes, les savants qui, épars à la surface du monde, s'occupent des mêmes études et qui n'ont guère d'autre occasion d'apprendre à se connaître réciproquement. Aujourd'hui les recherches scientifiques ne sont plus localisées dans les seules universités de trois ou quatre pays d'Europe. Elles se font un peu partout, dans le nouveau comme dans l'ancien monde et, pour ce qui concerne spécialement l'orientalisme, les méthodes scientifiques d'origine européenne se répandent de plus en plus dans les pays orientaux eux-mêmes qui sont l'objet spécial de cette partie de la science. La dissémination croissante des foyers scientifiques rend de plus en plus nécessaire la constitution de certains organes centralisateurs, qui rendent sensibles aux individus et aux groupes particuliers l'unité fondamentale de leur activité dispersée.

Ce n'est pas que de pareils congrès contribuent beaucoup d'une façon directe au progrès des sciences. La science ne se fait pas dans de pareilles réunions; tout au plus prend-elle conscience des progrès accomplis ou des transformations réalisées en l'espace de quelques années, — et cela

Digitized by Google

d'autant mieux que l'on généralisera et perfectionnera dans chaque section les rapports ayant pour objet de passer en revue les travaux marquants accomplis entre deux sessions. Les communications sont nécessairement très inégales de valeur et les meilleures mêmes ne peuvent être présentées que d'une façon hâtive qui ne permet ni les développements nécessaires ni une discussion approfondie. Elles ne pourront être jugées qu'après leur publication. L'effet bienfaisant est surtout moral. Les spécialistes apprennent à s'apprécier ; des germes féconds pour les études futures sont déposés dans leurs intelligences et — ce qui n'est guère moins important — dans l'esprit des auditeurs, des jeunes gens, qui assistent aux séances sans prendre encore part aux travaux. Enfin les spécialistes y trouvent l'occasion d'entrer en relations avec des confrères des spécialités voisines ; ce qui est assurément pour eux un inappréciable bienfait. Si la dissémination croissante des foyers scientifiques, en effet, entraîne de plus en plus une déperdition de forces par suite de la dispersion des efforts qui s'ignorent les uns les autres, la spécialisation croissante des études risque de rétrécir singulièrement l'horizon intellectuel et par conséquent la portée du jugement chez ceux qui s'y abandonnent sans correctifs. Nulle part ces rapprochements entre spécialistes ne sont plus nécessaires que sur le domaine de l'orientalisme, si vaste, si complexe et sur lequel cependant l'histoire nous révèle une si profonde solidarité organique à travers le temps et l'espace.

Le succès de l'institution des Congrès internationaux des Orientalistes tient donc à des causes sérieuses. La deuxième session de Paris marquera dans leur histoire et sera, nous l'espérons, le point de départ d'une nouvelle ère de prospérité. Le Congrès de septembre dernier, en effet, s'est distingué par le nombre des membres, par la quantité des mémoires présentés, par le vote à peu près unanime de tous les statuts revisés et enfin par l'adoption de certains vœux qui pourront contribuer puissamment au développement des études orientales.

L'affluence des adhérents a dépassé les espérances des organisateurs ; il y en a eu plus de huit cents. Dans une ville moins gigantesque que Paris une pareille réunion eût fait sensation et eût été l'événement de la saison. La vie de l'immense cité est trop complexe pour que le congrès même le plus nombreux puisse la modifier sensiblement. Les organisateurs, parmi lesquels il faut citer les secrétaires-généraux MM. Maspero et Cordier, ont déployé la plus grande activité pour assurer aux congressistes une réception honorable et leur faciliter sous tous rapports leur séjour à Paris. Et Paris même, l'incomparable ville, avec ses trésors ar-

Digitized by Google

tistiques et scientifiques, ses ressources et ses distractions, s'est chargé de leur offrir les occupations les plus intéressantes dans l'intervalle des séances. Des réceptions publiques et privées, parmi lesquelles il faut signaler la brillante réception faite à l'Hôtel de Ville par la municipalité parisienne, ont absorbé toutes les soirées et un banquet monstre de plus de 400 convives, à l'Hôtel Continental, a joyeusement terminé cette brillante session.

M. Rambaud, ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, l'avait inaugurée en présidant lui-même le lundi, 6 septembre, la séance d'ouverture dans la salle d'honneur du lycée Louis-le-Grand. M. Schefer, membre de l'Institut, administrateur de l'École spéciale des Langues orientales vivantes, président du Congrès, a salué les délégués des gouvernements étrangers et des sociétés savantes et tracé à grands traits les progrès accomplis par les études orientales depuis la première session de Paris, il y a vingt-cinq ans.

Dès l'après-midi du 6 septembre le Congrès s'est réuni en sections, soit au Collège de France, soit à la Sorbonne. La dispersion des sections en deux bâtiments a paru regrettable à beaucoup de membres. Elle s'imposait, à cause des travaux en cours à la Sorbonne. Autrement il eût été infiniment préférable de réunir toutes les sections dans les diverses salles de la Sorbonne; il faut, en effet, que l'on puisse aisément se rendre de l'une à l'autre.

Voici la liste des sections et des présidents élus par elles :

I. *Langues et archéologie des pays aryens* :

1. Inde : Lord Reay.

2. Iran : M. Hubschmann, professeur à l'Université de Strasbourg.

3. Linguistique : M. Angelo de Gubernatis, professeur à l'Université de Rome.

II. *Langues et archéologie de l'Extrême-Orient* :

1. Chine et Japon : M. Tching Tchang, envoyé extraordinaire de l'Empereur de Chine.

2. Indo-Chine, Malaisie : M. Kern, professeur à l'Université de Leyde.

III. *Langues et archéologie musulmanes* : M. de Goeje, professeur à l'Université de Leyde,

IV. *Langues et archéologie sémitiques* :

1. Araméen, hébreu, phénicien, éthiopien : M. I. Guidi, délégué du gouvernement italien et de l'Académie dei Lincei.

2. Assyriologie : M. Tiele, professeur à l'Université de Leyde.

Digitized by Google

V. *Égypte et langues africaines* : M. Éd. Naville, délégué de l'Université de Genève.

VI. *Rapports de la Grèce et de l'Orient* : M. Bikélas, délégué de l'Université nationale d'Athènes.

VII. *Ethnographie et Folk-Lore* : M. Vambéry, délégué du Ministère de l'Instruction publique de Hongrie.

Plus de deux cent trente communications ont été annoncées et en très grande majorité réellement adressées aux diverses sections. Nous ne pouvons entreprendre de les analyser ici. Dans plusieurs sections on a dû limiter le temps assigné à chaque orateur : quinze ou vingt minutes pour la communication, cinq pour chaque orateur voulant prendre part à la discussion. Il y a là assurément une fâcheuse coutume. Mieux vaudrait limiter par avance le nombre des communications et permettre aux orateurs d'exposer convenablement leur pensée, quitte à ne pas entendre les autres dont les conclusions pourraient être distribuées aux membres présents de la section compétente sous forme d'imprimés, en attendant que leurs mémoires paraissent dans les Actes du Congrès.

Il nous faut renvoyer à la publication de ces Actes l'analyse des travaux qui peuvent intéresser les lecteurs de cette *Revue*, d'autant plus que le nombre de ces travaux est considérable et qu'il y en a d'excellents. Nous nous bornerons ici à l'indication provisoire de quelques-uns des mémoires qui concernent l'histoire religieuse :

Dans la *Section de l'Inde* nous avons remarqué : le résumé, présenté par M. Finot, d'un mémoire de M. Foucher, encore retenu aux Indes par une mission scientifique, sur l'*Itinéraire de Hiouen-Tsang dans le Gandhâra* ; — le dépôt, par M. Sylvain Lévi, au nom de M. Barth, de l'index rédigé par M. Bloomfield sur la *Religion védique* d'Abel Bergaigne ; — une communication de M. Oldenberg, intitulée : *Taine's Essay über den Buddhismus*, qui a provoqué des observations diverses ; — une discussion intéressante soulevée par un mémoire de M. W. Geiger sur les *Védas et la langue védique* ; — le dépôt, par M. Grosset, du premier volume d'une édition critique du *Bhâratiya-nâtya-çâstra*, qui a provoqué une discussion nourrie ; — une communication de M. Waddell sur les *Sculptures gréco-bouddhistes* récemment découvertes dans la vallée du Swât (Udyâna) ; — l'Essai de M. Gubernatis sur le *dieu Brahman, la déesse Sâvitrî et l'origine de la prière*, dans lequel il décrit l'évolution du dieu, simple fétiche à l'origine et finissant par être la prière divinisée, cause première de la création, et rapproche, dans une péroraison mystico-lyrique, la grande prière aryenne de la prière qui s'élève

Digitized by Google

à Paris, sur les autels de la science chez les Renan et les Pasteur ; — une communication de M. Formichi sur le *Dieu Brihaspati dans le Rig-Véda* et une de M. Baynes sur la conception de la *Voie ou du chemin dans le mysticisme oriental*; — un travail de M. Macanliffe sur la *Religion et les livres sacrés des Sikhs*; — une communication de MM. Senart et Oldenburg sur les *manuscrits kharosti du Dhammapada*; — des observations de M. Deussen sur la *chronologie des Upanishads*; — un mémoire de M. Rhys Davids sur l'*éducation de la volonté dans le Bouddhisme* mise en rapports avec les doctrines de Nietsche et de Schopenhauer.

Dans la *Section iranienne* M. Jackson a fait ressortir les ressemblances frappantes entre les *légendes épiques de l'Inde et de l'ancienne Perse*; ainsi la description du séjour de Brahma dans le Vanaparvan, du Mahâbhârata, et celle de la maison de Mithra ou du paradis terrestre dans l'Avesta se ressemblent jusque dans le détail des expressions. — M. Meillet a résumé des notes envoyées par le professeur E. Wilhelm sur divers passages de l'*Avesta*, une communication du P. Kalemkiar sur le texte arménien de la *Vision d'Hénoch* qui se rapporte à des événements des années 632 à 728, et une note de M. Karkaria sur les ressemblances entre la religion de Zoroastre et le système d'Aug. Comte; — M. Oppert a déterminé la suite des mois dans le *calendrier perse* d'après les renseignements fournis par les inscriptions assyriennes; — M. Drouin a fait l'historique de la découverte des *inscriptions pehlvies*.

La *Section de l'Indo-Chine et de la Malaisie* a entendu un très intéressant mémoire de M. Aymonier sur le roi du Cambodge *Yasovarman*. Ce travail se rattache à l'article sur les *Monuments du Cambodge* que M. Aymonier a publié dans la précédente livraison de cette *Revue*. Ce roi ne serait monté sur le trône qu'en 889 et se serait attribué toute la gloire des constructions célèbres d'Angkor-Thom, élevées pour la plus grande partie sous le règne de Jayarvarman II et que Yasovarman n'aurait fait que compléter par des constructions accessoires. M. Aymonier croit que l'on peut identifier celui-ci avec le roi lépreux. En réponse au professeur Kern il dit que les premiers monuments bouddhiques au Cambodge datent des environs de l'an 786; c'est au douzième siècle seulement que le Bouddhisme de Ceylan se serait introduit dans le pays.

Dans la *Section des langues et archéologie musulmanes* M. Bevan a discuté l origine du mot *zendik* usité par beaucoup d'auteurs avec le sens

Digitized by Google

général de « hérétique ». Ce mot n'est pas d'origine arabe ; il ne saurait être non plus d'origine persane comme on l'a voulu. Les auteurs spéciaux l'emploient pour désigner particulièrement les Manichéens ou les dualistes. Comme la langue sacrée du Manichéisme était l'araméen, M. Bevan pense que l'origine du mot *zendik* serait le mot *sadiq* = juste. Cette explication est combattue par quelques membres qui préfèrent rattacher le mot à l'iranien : *zend*.

Nous ne parlerons pas de l'apologie de Kamil-Bey en faveur de l'Islam. L'éloge de la tolérance islamique après les massacres des Arméniens avait quelque chose de sinistre. D'ailleurs l'apologétique des diverses religions devrait rester absolument étrangère aux séances du Congrès.

La *Section sémitique*, très nombreuse, a entendu un très grand nombre de communications. Ici plus qu'ailleurs il a fallu limiter parcimonieusement le temps à chaque orateur. Nous nous bornerons à citer les rapports de Mgr Lamy sur les Études syriaques et de M. J.-B. Chabot sur l'Épigraphie sémitique ; — les renseignements fournis par MM. Ginsburgh et Schechter sur les nouveaux fragments de l'*Ecclésiastique* hébreu qui font suite à ceux déjà publiés par M. Neubauer et les observations de M. Halévy sur la grande valeur de ce nouveau texte hébreu pour la chronologie des récits bibliques ; — la description, par M. Jaroslaw Sedlacek, du rite de la *consécration des évêques chez les Syriens catholiques* d'après Aboulfaradj et le patriarche Michel ; — l'interprétation. par M. Hommel, de l'expression *offrir des sacrifices expiatoires* dans les inscriptions de l'Arabie méridionale ; — l'attribution, par M. J.-B. Chabot, des *Inscriptions sinaïtiques* à une seule tribu qui n'aurait passé que peu de temps dans la péninsule, contrainte peut-être de s'isoler à la suite d'une guerre civile ; — le mémoire de M. Morris Iastrow attribuant au *sabbat primitif des Hébreux* le caractère d'un jour de propitiation plutôt que de repos ; — la restitution, par M. Théodore Reinach, du passage de l'historien *Josèphe* relatif à Jésus-Christ, dont l'authenticité est maintenue dans l'ensemble, mais qui a subi des modifications de la par d'un chrétien ; — le travail de M. Israël Lévi sur *Siméon le Juste*, etc.

M. Haupt a annoncé à la *Section d'Assyriologie* le projet de M. Cyrus Adler, de Washington, de préparer une *bibliographie complète de l'Assyriologie* depuis son origine jusqu'à 1890. Il demande des collaborateurs. — Le P. Scheil a communiqué quelques-unes des découvertes de sa *mission en Orient* (1897), notamment une tablette portant une nou-

Digitized by Google

velle version du Déluge, un relief assyrien représentant un cortège funéraire, une empreinte représentant Istar-vache.

A la *Section de l'Égypte et des Langues africaines* M. Erman a communiqué le plan d'un *Thesaurus verborum ægyptiacorum* publié sous les auspices du gouvernement allemand. Cet ouvrage comprendra, autant que possible, tous les mots qui sont contenus dans les textes tracés en écriture hiéroglyphique et hiératique : les expressions démotiques et coptes ne seront admises qu'à titre de comparaison. La commission chargée de la direction de cet important travail est constituée par les Académies de Berlin, Gœttingue, Leipzig et Munich. M. Erman espère que la mise en fiches sera achevée en 1904 et que la rédaction définitive du texte pourra être terminée en 1908. L'impression durerait jusqu'en 1913. M. Erman termine en réclamant l'aide de tous ses confrères pour mener à bien cette œuvre capitale pour l'égyptologie.

M. Moret a rendu compte des *fouilles entreprises en Égypte* et des travaux publiés depuis le dernier Congrès; M. Naville a présenté le premier volume des notes recueillies par *Lepsius* pendant son séjour en Égypte; M. René Basset a lu un rapport sur les *études africaines*.

M. Touraïeff a lu un mémoire sur les *Représentations hiéracocéphales d'Osiris* et M. Naville a proposé une nouvelle interprétation des dernières lignes de la *stèle de Menephtah* relatives aux Israélites. — M. Daressy a étudié le *pavillon de Ramsès III* à Médinet-Habou, destiné, selon lui, à loger les recluses du temple d'Amon. — M. Lieblein et M. J. de Rougé ont discuté certaines questions de *chronologie*; celui-ci pense que le seul règne qui corresponde, par sa durée, à celui du roi sous lequel Moïse s'est enfui d'Égypte, est le règne de Ramsès II. — M. Moret a présenté une brochure sur la *Conditions des féaux d'Égypte* dans la famille, dans la société, dans la vie d'outre-tombe : dans l'Égypte ancienne le même mot servait à désigner les relations de fils à père, de client à patron, de vassal à prince, de l'âme défunte à l'égard des dieux supérieurs. En Égypte, comme en Grèce et à Rome, l'autorité souveraine du père a été le point de départ de la vie sociale, politique et religieuse.

La sixième section, consacrée aux *Rapports de la Grèce et de l'Orient*, a entendu une notice sommaire sur les progrès de la *philologie byzantine*, par M. Krumbacher, l'éminent auteur de l'*Histoire de la littérature byzantine*, et un travail très intéressant de M. Franz Cumont sur la *propagation du Mazdéisme en Asie-Mineure* que nous résumons d'après le procès-verbal en ces termes :

Digitized by Google

Des textes bien connus de Strabon, saint Basile (lettre n° 258, à saint Épiphane), Priscus (fr. n° 31), attestent l'importance de la durée des foyers du culte perse établis en Cappadoce; il y en avait aussi en Lydie (Pausanias), en Phrygie et en Galatie (Bardesane). L'établissement des Mages dans ces contrées remonte certainement à l'époque des Achéménides; la conquête hellénique les a laissés subsister et ils ont été l'objet d'une faveur particulière de la part des dynasties locales (Pont, Cappadoce, Commagène) qui faisaient remonter leur généalogie aux anciens rois perses. Les descriptions de Strabon et de Pausanias témoins oculaires, nous renseignent sur la coutume et les rites de ces Mages d'Asie-Mineure, qui étaient sensiblement les mêmes que ceux des parsis actuels; quant aux croyances, il faut en demander le secret aux *Mystères de Mithra*, qui ne sont pas autre chose que le mazdéisme anatolien, plus ou moins imprégné d'influences helléniques. Ce mazdéisme nous apparaît comme une religion essentiellement naturaliste, adorant Ormuzd assimilé au Ciel, Anaïtis, Mithra, et des forces naturelles telles que l'Eau et le Vent; il est beaucoup plus proche de la religion des Aryas et de la religion des Achéménides que le mazdéisme de l'Avesta, œuvre d'une caste fermée et réformatrice, qui n'est pas antérieur aux Sassanides. Quant à la question de savoir s'il existait déjà un *Avesta* rudimentaire à l'époque achéménide et arsacide, les textes ne permettent pas de la résoudre : Basile, Eznik l'Arménien disent formellement que les Mages n'avaient pas de livres; Pausanias leur en attribue. Peut-être pourrait-on concilier ces deux renseignements. — Dans la discussion qui a suivi, M. Salomon Reinach émet l'opinion que la comparaison, si fréquente, entre les Mages et les druides prouve que les premiers n'avaient pas de livre sacré. M. Théodore Reinach rappelle que, d'après Plutarque, les mystères de Mithra furent introduits dans la région de l'Olympe par des pirates ciliciens au temps de Mithridate. Tenaient-ils cette religion des sujets de Mithridate ou le mazdéisme avait-il, dès une époque ancienne, pénétré en Cilicie? Les monnaies de Tarse n'attestent-elles pas sa combinaison avec le culte indigène?

Dans cette même section M. Salomon Reinach a lu un travail sur les *Cabires et Mélicerte*. Le nom Cabires est évidemment le phénicien Kabirim, mais le culte de ces dieux ne présente aucun rapport avec celui des Sémites; de même Mélicerte, adoré à Corinthe, est bien l'équivalent de Melkart, mais il n'y a rien de phénicien dans sa légende. M. Hewitt signale des traces du culte d'un dieu Cabire dans les Indes. — M. Hesseling a étudié un coin des croyances populaires chez les Grecs modernes,

Digitized by Google

dans une notice sur *Charos*. — M. Khakhanof a parlé de la *Légende géorgienne d'Alexandre*.

Parmi les communications à la *Section d'Ethnographie et Folk-Lore* il y a lieu de mentionner : la description, par M. A. Danon, d'une secte judéo-musulmane de Salonique appelée *Secte des convertis* et l'analyse des superstitions des Juifs ottomans par le même congressiste; — celle, par M. Froidevaux, d'un *procédé de divination* en usage sur les côtes du Malabar et qui se retrouve également chez les Arabes, les Grecs anciens et chez les Nègres des Antilles ; — diverses notices de M. Paul Regnaud et un mémoire sur les *rapports de la mythologie et du folk-lore*; selon le rapporteur ces rapports ont été exagérés; la mythologie a sa source moins dans les contes populaires que dans l'artifice du langage qui consiste à personnifier des abstractions. — M. Grenard, le compagnon de M. Dutreuil de Rhins, a fait des communications très intéressantes sur l'*ethnographie de l'Asie centrale*. Il a montré l'origine indo-européenne des populations du Turkestan oriental; l'élément turc n'est venu s'ajouter que plus tard. Aussi, bien que le pays soit musulman, n'est-il pas difficile d'apercevoir encore les traces des anciennes religions païennes. Il en est de même pour le Thibet, le pays bouddhiste par excellence; le Bouddhisme n'y est qu'à la surface. La population est profondément païenne et les cérémonies des anciennes religions survivent encore.

M. Hamy maintient, contrairement à la jeune école américaine, la communauté d'origine des races et des civilisations de *l'Asie et de l'Amérique*. Il se fonde sur l'analogie entre les monuments anciens de l'Amérique et ceux de l'Indo-Chine et des îles de la Sonde. Une expédition se prépare à l'effet d'étudier les populations des rives occidentale et orientale de l'océan Pacifique.

M. Chaffanjon a fait une intéressante communication sur les *tombes nestoriennes* qu'il a relevées au cours de sa récente exploration en Asie. Elles sont reconnaissables en ce qu'elles sont toujours groupées au nombre de quatre ou cinq en forme de croix grecque. Il en a reconnu sept stations depuis Pitchpek dans le Turkestan russe jusqu'à la vallée de Kaïlar en Mandchourie. Il y a trouvé un grand nombre d'inscriptions funéraires en langue syriaque, inscrites sur de grands galets ovoïdes. Il y a aujourd'hui encore en Perse 400.000 chrétiens chaldéens ou nestoriens.

*
* *

Le Congrès ne s'est pas borné à enregistrer des communications ou à

Digitized by Google

discuter des travaux déjà faits. Il a donné aussi des directions pour les études à faire et il a émis un certain nombre de vœux auxquels on peut espérer que l'autorité d'un aussi grand nombre de savants assurera un bienveillant accueil auprès des puissances compétentes. Nous nous bornerons à mentionner les vœux relatifs au classement chronologique et à la publication des cartes qui, à différentes époques, ont été tracées sur les différents pays d'Orient, et à la conservation des richesses archéologiques de l'Inde et la publication des monuments figurés du pays ; — la nomination d'une Commission pour l'étude d'un projet de transcription uniforme du chinois présenté par M. Martin Fortris ; — l'approbation donnée à l'entreprise du *Thesaurus verborum ægyptiacorum*.

Mais nous attirons d'une façon toute spéciale l'attention de nos lecteurs sur l'entreprise d'une *Encyclopédie musulmane* dont le principe a été adopté après un rapport de notre distingué collaborateur M. *Ignaz Goldziher*. Dès l'année 1892 M. Robertson Smith émit l'idée que le temps était venu de créer une œuvre semblable aux Encyclopédies dont on dispose dans les autres domaines des sciences historiques et philologiques, qui renfermât tout ce qu'il est nécessaire de savoir sur l'Orient musulman et qui répondit, dans l'ordre des études orientales, aux mêmes besoins que ceux qui ont produit la *Realencyclopædie* de Pauly pour la philologie classique ou les Encyclopédies de Herzog et de Lichtenberger pour la théologie scientifique. Il y a cent ans, en 1797, paraissait à Paris même la *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot. Cette œuvre, quoique surannée, est encore la seule qui réponde à ces besoins que nous venons de rappeler. Il s'agit de combler une lacune de plus en plus fâcheuse, non seulement pour les spécialistes, mais pour tous ceux qui sont obligés de s'instruire des choses de l'Islam.

La mort de Robertson Smith, le 31 mars 1894, fut désastreuse pour ce projet. L'auteur de tant d'ouvrages d'une haute autorité sur les religions et les civilisations sémitiques, le directeur de la seconde édition de l'*Encyclopædia Britannica*, était l'homme désigné pour en présider l'exécution. Le Congrès de Genève, le 10 septembre 1894, reprit la question et chargea M. Ignaz Goldziher d'en préparer la réalisation. Celui ci s'est assuré un nombre suffisant de collaborateurs compétents ; il s'est entendu avec la maison Brill pour l'exécution, a dressé un cadre général, dans les limites duquel M. Paul Herzsohn, de Leyde, a mission de dresser l'index alphabétique des articles. On a décidé de n'employer comme nomenclature que des appellations indigènes, de sorte que l'ordre des

Digitized by Google

articles puisse rester le même, quelles que soient les langues dans lesquelles les articles seront rédigés.

A la suite du rapport de M. Goldziher, la section a constitué le Comité permanent chargé de faire les démarches nécessaires à la publication de l'Encyclopédie musulmane. Il se compose de MM. Barbier de Meynard, Browne, Goldziher, de Goeje, Guidi, Karabacek, Landberg, Rosen, Socin, Stoppelaar. Ce Comité a été confirmé par le Congrès en séance plénière et a reçu pour mission d'obtenir l'adhésion des gouvernements et des sociétés savantes, ainsi que leur concours pécuniaire.

Il y a lieu d'espérer que ces importantes décisions ne resteront pas lettre morte. Peu d'œuvres sont aussi nécessaires que celle-là pour l'avancement et surtout pour le déblaiement de nos connaissances sur le vaste monde de l'Islam.

Avant d'abandonner le Congrès des Orientalistes il n'est que juste de signaler parmi les publications distribuées aux congressistes le beau volume offert par M. Ernest Leroux, contenant un Extrait de son Catalogue général, bien propre à montrer la grande place que sa maison occupe dans les sciences orientales, ainsi que la Notice offerte en hommage par l'Imprimerie orientale de M. Burdin, à Angers. Nous sommes heureux de joindre nos félicitations à celles que l'éditeur et l'imprimeur de la *Revue* ont recueillies au Congrès.

La prochaine session aura lieu en 1899 en Italie, probablement à Rome.

Jean Réville.

Digitized by Google

LE CONGRÈS DES SCIENCES RELIGIEUSES DE STOCKHOLM

Le Congrès des Sciences religieuses que la *Revue* avait annoncé dans une des récentes Chroniques, s'est réuni au jour dit à Stockholm et a siégé du 31 août au 4 septembre. Les organisateurs s'étaient efforcés de bien faire ressortir la différence entre cette réunion et le Parlement des Religions de Chicago ; il ne s'agissait pas de réunir des représentants de toutes les confessions pour dégager l'unité supérieure de la fraternité religieuse humaine, mais bien plutôt de grouper des hommes de diverses nations et de diverses confessions ayant étudié scientifiquement les religions, afin de contribuer ainsi au développement des sciences religieuses. Dans l'esprit du public cependant l'affinité des deux assemblées a prévalu sur les différences que l'on avait établies.

Il faut le reconnaître dès l'abord : la sphère d'action du Congrès de Stockholm aura été assez limitée; c'est avant tout une entreprise scandinave. Cela ressort déjà de sa composition. Il y avait près de 300 membres, sans compter les auditeurs qui étaient au nombre de 250 environ. Sur les 300 membres, 220 étaient Suédois; il y avait une vingtaine de Norvégiens, à peu près autant de Finlandais, une dizaine de Danois. Les non-Scandinaves, Français, Allemands, Anglais, Hollandais et Russes, n'étaient guère plus de 25. Aussi les conférences et les discussions qui s'en suivaient ont-elles été prononcées le plus souvent en suédois, en norvégien ou en danois; lorsqu'elles avaient lieu en une autre langue on les faisait généralement traduire.

En principe le Congrès devait avoir un caractère plus largement international. La circulaire d'invitation était adressée aux adeptes de la science religieuse en tout pays. « Nous osons exprimer la conviction — ainsi s'exprimait-elle — que la science des religions a besoin comme les autres sciences de voir ses représentants se réunir en congrès plus ou moins considérables pour exposer et discuter au point de vue scientifique devant le grand public les grandes et importantes questions religieuses de nos jours. » Et plus loin elle contenait la déclaration suivante : « Le Congrès ne veut en aucune façon faire concurrence aux conférences ou assemblées particulières des diverses églises, confessions ou asso-

Digitized by Google

ciations..... il aura un caractère entièrement libre, scientifique; par conséquent personne n'aura à renoncer à ses opinions particulières ».

Impossible, évidemment, de témoigner de plus grande tolérance, ni d'un universalisme plus large. A cet égard le Congrès de Stockholm ne le cédait en rien au Parlement des Religions de Chicago. Et si le nombre des savants du dehors a été restreint, le Congrès a du moins eu le privilège de posséder plusieurs des représentants les plus autorisés de la science des religions et quelques membres du Parlement de Chicago, notamment M. Bonet-Maury, professeur à l'Université de Paris.

Le double caractère que nous venons de dégager s'est maintenu à travers tout le Congrès : d'une part, c'était une réunion d'hommes du Nord, demeurant au Congrès dans les conditions de leur vie particulière, y apportant leurs vues et leurs préoccupations particulières et se renfermant jusqu'à un certain point dans leur horizon spécial; d'autre part, c'était une réunion scientifique internationale, libre et dégagée d'attaches à telle ou telle confesssion déterminée. Ces deux éléments ne se sont pas balancés. Le premier, comme l'impliquait la prépondérance du nombre, a prévalu presque tout le temps; on peut le constater en passant en revue les matières qui ont été traitées.

Ces matières peuvent être classées en trois catégories différentes :

1° *Les problèmes qui se rattachent à la religion en général.* — Il faut signaler ici les conférences de M. Max Müller (prof. à l'Université d'Oxford) sur l'Étude historique de la religion; — de M. Chantepie de la Saussaye (prof. à l'Université d'Amsterdam) sur l'Étude comparée des religions et la foi religieuse; — de M. A. Sabatier (prof. à l'Université de Paris) sur la Religion et la culture moderne; — et du président du Congrès, l'évêque de Visby, Gezvon Schéele, sur les Origines des religions.

2° *Les problèmes qui se rattachent à la religion dominante dans les pays du nord, savoir au christianisme protestant.* — Il convient de mentionner sous cette rubrique les conférences suivantes : Les études modernes sur l'histoire du Christianisme primitif, par M. A. Meyer, professeur à l'Université de Bonn; — Exposés modernes de l'histoire d'Israël, par M. A. Fries, pasteur à Stockholm; — Les prophètes d'Israël, par M. Michelet, professeur à l'Université de Christiania; — Le christianisme comme religion universelle, par M. Myrberg, professeur à l'Université d'Upsala; — Jésus-Christ et l'histoire des religions, par M. Martensen-Larsen, pasteur danois; — Dans quel sens avons-nous à considérer la Bible comme la Parole de Dieu? par M. Björck, pasteur swedenborghien à Stockholm.

Digitized by Google

3° *Les études de religion comparée.* — Nous ne pouvons citer sous cette rubrique que le travail de M. Tallquist, maître de conférences à l'Université de Helsingfors, sur le Christianisme et l'Islam, et celui de M. G. Klein, grand rabbin de la communauté israélite de Stockholm, sur la Religion et la Morale.

Reste la conférence de M. N. Söderblom, pasteur de la communauté suédoise de Paris, sur la Religion et le développement social, qui a donné lieu à d'intéressantes discussions, mais qui ne touche pas d'assez près à l'ordre de nos études pour que nous nous en occupions ici.

L'attention des rapporteurs et du public s'est donc tout entière portée vers les problèmes soulevés au sein du christianisme par la critique historique de ses origines. L'abondance des sujets de cette catégorie fait contraste avec la pauvreté de la troisième catégorie et, ici même, le seul travail quelque peu important, celui du rabbin allemand, a pâti de l'effort perpétuel de son auteur pour s'accommoder aux exigences de l'esprit chrétien. Quant à l'Islam, il n'a pas été traité par un de ces adeptes; alors même que le jugement porté par le professeur de Helsingfors paraît assez bien fondé, il n'en est pas moins vrai qu'il a présenté une critique de l'Islamisme, plutôt qu'un exposé positif de cette religion. Voilà ce qui nous frappe : dans ce Congrès des sciences religieuses il n'y a eu aucun exposé objectif d'une religion positive, excepté du Christianisme, et — ce qui est encore plus grave — il n'y a eu aucune tentative pour dégager, comme à Chicago, l'idée de l'unité essentielle de toutes les religions.

A ces critiques le Comité organisateur de Stockholm ne serait pas embarrassé de répondre que les ressources dont il disposait à Stockholm, n'étaient pas les mêmes que celles dont disposaient les puissants patrons du Parlement de Chicago et que l'on ne peut faire en cinq jours la même besogne qu'en seize. Il n'est pas légitime de reprocher aux organisateurs que l'assemblée, composée en très grande majorité d'hommes attachés au christianisme, se soit attachée tout spécialement aux problèmes qui les préoccupaient spécialement. Ils n'ont pas voulu exclure les autres; il ne s'en est pas présenté d'autres ou relativement peu, quoiqu'une liberté et une tolérance absolue régnassent au Congrès. Il n'est que juste de reconnaître hautement ce libéralisme d'une assemblée dont la grande majorité appartenait aux églises protestantes scandinaves.

Le Congrès a dû à quelques-uns de ses membres étrangers de traiter avec ampleur quelques questions importantes. Issus de milieux où s'agitent le plus vivement les questions scientifiques et religieuses, ils ont

Digitized by Google

répandu des germes féconds dans un auditoire très attentif. Nous signalerons en premier lieu la conférence de M. Sabatier. Avec une clarté admirable et avec la chaleur d'exposition qui lui est propre, le célèbre professeur a montré comment le progrès religieux de l'homme civilisé sort du conflit ou plutót de l'action réciproque de deux forces spirituelles : d'une part, la science, gagnant toujours du terrain et élargissant impitoyablement notre horizon intellectuel; d'autre part, les lois immuables de notre organisme psychique.

M. Max Müller a été empêché par une indisposition de présenter lui-même son mémoire; une traduction quelque peu abrégée en a été donnée au public. Il y a montré combien une connaissance plus approfondie et plus répandue des différentes religions a contribué à inspirer à leurs adhérents respectifs le respect mutuel et comment une tolérance toujours plus étendue prépare le rapprochement des peuples dans la poursuite de l'idéal commun à l'humanité.

M. Chantepie de la Saussaye a analysé en détails les difficultés de l'étude comparée des religions pour l'esprit religieux et, en particulier, pour le chrétien. Il a dépeint le conflit persistant entre les évidences de la science et les anciennes notions de la foi religieuse et il a conclu en faisant ressortir la nécessité de substituer la recherche impartiale et libre de la vérité par des esprits sérieux et respectueux à l'ancienne méthode de l'apologétique, laquelle n'a pas de place légitime dans le domaine de la science.

Nous devons enfin mentionner le discours de M. Arnold Meyer sur les conséquences de l'étude scientifique des écrits bibliques. Sous l'action de la critique littéraire biblique, le sentiment religieux du chrétien éclairé moderne se rattache de plus en plus à la foi en Dieu telle qu'elle a été approfondie par Jésus-Christ.

La difficulté de maintenir le caractère scientifique du Congrès s'est manifestée surtout dans les discussions sur des sujets annoncés d'avance, qui avaient lieu l'après-midi. Les intérêts des assistants étaient trop exclusivement pratiques et leurs traditions ecclésiastiques les portaient trop facilement à prendre des affirmations ou des témoignages personnels pour des preuves. Ici un disciple d'Aegidy, le célèbre colonel allemand, fondateur d'une société libérale, non confessionnelle, pour la propagation de la vie morale; à côté un croyant d'ancienne roche; les cris d'alarme se mêlaient aux pieuses déclarations de certains pasteurs orthodoxes. Malgré tout, néanmoins, la bonne entente n'a pas cessé de régner entre les membres. Cette assemblée suédoise a su conserver un

Digitized by Google

calme parfait. Le mérite en revient pour une bonne part au vénérable président dont le libéralisme parfait et le tact imperturbable ne se sont pas démentis un seul instant.

Les bons résultats du Congrès consisteront donc surtout dans la propagation des idées nouvelles apportées devant le public par les savants. Un esprit nouveau a soufflé là où il n'était guère connu auparavant. De nouvelles publications, inconnues ou méconnues, ont été mises en relief. On a contracté des liens nouveaux entre hommes capables de collaborer à la même œuvre. Les journaux ont donné des comptes rendus des débats ; le grand public a acquis ainsi une notion plus nette de ce qui fait l'objet de la science des religions. Les hommes qui ont pris la libre initiative de ce Congrès à Stockholm ont donc droit à notre reconnaissance, surtout quand on songe aux difficultés qu'ils ont rencontrées spécialement chez les laïques mal disposés pour toute invasion de la pensée moderne dans leurs croyances traditionnelles. Et parmi eux c'est assurément le pasteur de Stockholm, A. Fries, licencié en théologie, qui a le plus contribué au succès de l'entreprise.

Le cinquième jour avait été réservé pour une excursion dans les environs de Stockholm. Il a été consacré à la discussion d'un projet d'institution périodique de congrès analogues à celui-ci, afin de créer un organe régulier des études religieuses. Le Comité de Stockholm avait chargé le Dr A. Aall, de Christiania, de proposer une double organisation comportant : 1° un congrès international à intervalles fixes ; 2° un congrès spécialement scandinave où l'on étudierait particulièrement les questions concernant les peuples du nord. Les deux devaient être absolument libres et de caractère autant que possible scientifique. L'institution du Congrès scandinave ne parut pas offrir assez de chance de succès pour qu'il fût opportun d'en décider la création tout de suite ; le rapporteur se borna donc à faire ressortir l'avantage de ces réunions et à esquisser un plan de subdivision en sections.

Quant au prochain Congrès général international, qu'il est question de tenir à Paris en 1900, on n'était autorisé à Stockholm qu'à lui exprimer par avance des sympathies et quelques vœux. L'assemblée a manifesté ses plus vives sympathies au comité organisateur du Congrès projeté en 1900 à Paris et a applaudi à la motion de M. Sabatier de se déclarer favorable à la réalisation du projet. La règle que l'on s'était imposée de ne pas voter de résolutions, ne permettait pas de mettre la motion aux voix. Les uns, d'ailleurs, faisaient dépendre leur adhésion du caractère évangélique du Congrès dont le nom de M. Sabatier leur semblait

Digitized by Google

être une garantie suffisante; les autres étaient disposés à se prononcer en faveur du Congrès en dehors de toute garantie personnelle ou évangélique.

Jusqu'à la fin on retrouve ainsi bien nettement distincts les deux courants qui se sont manifestés au Congrès de Stockholm : le premier représenté par les hommes plus ou moins confessionnels, s'attachant aux intérêts et aux croyances de l'Église établie; le second représenté par ceux qui s'en tenaient plus étroitement aux exigences de la science moderne, indépendamment des considérations locales ou des croyances traditionnelles.

Dr Anathon Aall.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

MARCEL DIEULAFOY. — **Le roi David**. — Paris, Hachette et Cie, 1897. 1 vol. in-16 (v et 358 pages).

L'ouvrage que M. Dieulafoy a publié sur le roi David a le grand mérite d'être intéressant; un pareil éloge n'a rien de banal, lorsqu'il s'adresse à un auteur traitant un sujet aussi rebattu que celui qu'il a abordé. Pour nous, qui avons toujours manifesté la plus grande admiration pour les magnifiques découvertes que M. et Mme Dieulafoy ont faites en Susiane et qu'ils ont exposées dans de remarquables travaux, l'attrait de l'étude sur le roi David de M. Dieulafoy nous captivait d'avance; aussi est-ce dans les dispositions d'esprit les plus bienveillantes que nous avons ouvert le volume et que nous l'avons lu.

La biographie du grand roi est faite non seulement avec un soin minutieux, mais avec amour, avec passion même. L'historien s'enthousiasme pour son héros et le défend contre ses détracteurs avec toute l'habileté d'un avocat. L'un des points originaux de son mémoire est la reconstitution qu'il a tentée, d'après des textes bien courts et bien incomplets, de l'art militaire du temps de David; pour lui, le roi israélite est un génie militaire de premier ordre, et il lui décerne le titre de poliorcète. Il est un autre côté du règne de David que l'auteur a examiné de très près, c'est le rôle joué par Bethsabée, l'épouse du malheureux Urie, cet officier hétéen que David envoya à la mort pour pouvoir lui enlever plus aisément sa femme. Cet épisode, que Renan, je n'ai jamais compris pourquoi, écartait comme inauthentique, M. Dieulafoy l'analyse avec le soin le plus extrême; dans de longs développements, auxquels l'imagination ne demeure point étrangère, il en tire toutes les conséquences qu'il est possible d'en faire découler, il le transforme même et va parfois jusqu'à en dénaturer le caractère. Dans cet incident,

Digitized by Google

qui commence par un adultère et un meurtre, et qui se termine par l'élévation au trône de Salomon, M. Dieulafoy s'efforce d'innocenter David; c'est la femme coupable, insidieuse, séduisante et volontaire, qui a fait tomber dans ses lacs le roi qui n'était plus jeune; par la servitude où Bethsabée a réduit David, elle l'a amené peu à peu à lui faire exécuter tout ce qu'elle avait résolu d'avoir et d'obtenir. Sans doute c'est par une intrigue de harem que Salomon a été porté au pouvoir, mais je serais bien surpris si le lecteur impartial n'éprouvait point quelques scrupules à souscrire au jugement si défavorable que l'auteur exprime sur Bethsabée.

Ceci nous conduit à formuler une critique qu'on ne manquera certainement pas de faire à l'ouvrage de M. Dieulafoy. Ce livre, c'est là son plus grave défaut, est un écrit tendanciel. L'auteur a visé, nous en sommes convaincu, à l'impartialité. Comme il le dit dans la préface, il a voulu peindre un David qui ne fût ni français, ni allemand, ni anglais, ni catholique, ni protestant, ni croyant, ni sceptique. En fait, il est devenu l'apologète le plus absolu du roi israélite, il en est le chantre enthousiaste et rien, dans la vie de son héros, ne saurait ébranler son imperturbable optimisme. Parle-t-il de la période agitée où David, fugitif chez les Philistins, attend l'occasion qui lui permettra de monter sur le trône d'Israël? l'auteur ne craint pas d'écrire : « La conduite de David durant son exil chez les ennemis héréditaires des Hébreux est au-dessus de l'éloge. Cette période de sa vie dénote une des intelligences les plus hautes, une des consciences les plus droites qui aient honoré l'humanité » (p. 111). S'agit-il de porter un jugement général sur le règne de David? l'exagération est dithyrambique : « Né quelques siècles plus tôt, au milieu d'un peuple idolâtre, amoureux de fictions, David n'eût pas été rangé parmi les ancêtres d'un Dieu, mais il eût été mis lui-même au nombre des Immortels » (p. 327). L'auteur, après avoir formulé de pareilles assertions, est-il bien placé, pour lancer contre Renan, comme il ne cesse de le faire dans son ouvrage, les accusations de partialité, d'étroitesse de point de vue, d'exagération systématique, etc.?

Au fond, ce qui fait le plus défaut au livre de M. Dieulafoy, c'est l'esprit critique. Ce manque d'esprit critique se révèle dès les premières pages du volume. Ainsi l'auteur affirme en note (p. 2) que saint Paul a écrit l'Épître aux Hébreux; nous ne connaissons pas un seul savant, dans l'exégèse du Nouveau Testament, qui se hasarderait aujourd'hui à soutenir pareille thèse. L'historien de David ne serait point tombé

Digitized by Google

dans de semblables erreurs, s'il eût pris connaissance des travaux classiques que la science biblique a produits. On se rend bien compte de cette ignorance dans ses réflexions sur la valeur historique du premier livre de *Samuel* (p. 333 s.), dans la façon dont il retrace l'histoire des tribus à l'origine de la nation israélite, dans le rôle qu'il attribue à la tribu de Lévi (p. 11, 329, 346, etc.), dans sa reconstitution du développement du sacerdoce et l'étrange distinction qu'il établit entre le *cohen légal* et l'*éphod légal* et ceux qui n'auraient point eu ce caractère (p. 226, 342, 390 ss.), etc.

Il est impossible, à l'heure actuelle, d'aborder l'étude des textes de l'Ancien Testament et celle de l'histoire d'Israël, sans connaître les travaux de Kuenen, de Wellhausen, de Smend, de Baethgen, etc. Se priver de ces précieux auxiliaires, c'est s'exposer à faire fausse route. Personne, par exemple, n'a mieux élucidé les problèmes de l'histoire primitive des tribus que Wellhausen; quant à l'histoire du sacerdoce et des idées religieuses d'Israël, les savants que nous venons de citer, et auxquels il en faudrait joindre beaucoup d'autree (Baudissin, Reuss, Robertson, etc.), l'ont fouillée si profondément et avec une science critique si sûre, qu'il est absolument impossible de se passer de leur concours et de leur collaboration dans une semblable investigation. Si l'auteur se fût pénétré des résultats de leurs recherches et de la méthode qui les y a conduits, il n'aurait point lancé telle ou telle affirmation hasardée, du genre de celles que nous allons signaler.

L'auteur prétend (p. x) qu'aucune prononciation du tétragramme sacré n'est certaine. Or, si quelque chose a été démontré péremptoirement c'est la prononciation *Iahwéh,* témoin, entre autres, la leçon samaritaine 'Ιαβε conservée par Théodoret. L'auteur affirme (p. 330 ss.) que « dès le temps des patriarches, l'élite des Hébreux adorait Dieu unique et immatériel. » Sans vouloir remettre ici sur le tapis la question du polythéisme primitif d'Israël, comment oublier si délibérément la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament, et l'apparition corporelle de Iahwéh (sous la forme de trois personnages) à Abraham (*Gen.* XVIII) [1]? L'auteur enfin cherche dans les travaux récents sur les maladies nerveuses, l'explication des caractères extérieurs du prophétisme. Je sais bien qu'il déclare (p. 120, note) ne vouloir rendre compte

1) En note, p. 303, l'auteur rapporte aux « Constitutions apostoliques » la tradition en vertu de laquelle Salomon serait monté sur le trône à douze ans ; cette tradition est beaucoup plus ancienne, puisqu'on la trouve déjà dans la traduction des Septante.

Digitized by Google

par là que des manifestations extérieures, des caractères et des effets apparents, des côtés humains » du prophétisme. Mais la lecture du chapitre sur « Saül et les voyants » laisse l'impression que la « grande hystérie » est au fond l'explication du prophétisme. Sans doute, les phénomènes et les maladies du nervosisme, comme on l'a montré depuis longtemps, donnent la solution des étrangetés de certains actes religieux (en Israël, dans l'Islam, dans le Catholicisme, le Protestantisme, etc.); mais le grand mouvement prophétique d'Israël a ses origines et ses racines, non point dans le détraquement nerveux de certains de ses représentants, mais dans la conscience religieuse de la race hébraïque, dans sa foi profonde et vivante en Dieu toujours présent et toujours actif au milieu d'elle.

A plusieurs reprises dans son ouvrage M. Dieulafoy fait sommairement le procès à la science biblique. « L'histoire de David, dit-il (p. 337), a été faussée jusqu'ici, parce que la Bible a inscrit ce grand prince au nombre des ancêtres du Christ. » Et ailleurs, en parlant de la critique philologique ou historique, « dont les arguments suprêmes n'ont aucune solidité », l'auteur va jusqu'à écrire : « C'est que la sagesse humaine est courte, que la raison est fragile et qu'il n'est pas une entreprise plus aventureuse que de fonder sur elles » (p. 137).

Nous regrettons vivement qu'un homme de la valeur de M. Dieulafoy se laisse entraîner à des jugements aussi superficiels; car c'est méconnaître d'une manière absolue la science critique biblique que d'exprimer sur elle une appréciation aussi peu exacte. Nous le regrettons d'autant plus, qu'en se plaçant à un point de vue différent, l'auteur aurait pu écrire sur David une étude tout aussi intéressante, et qui, en étant beaucoup plus vraie, aurait par là même échappé au reproche d'œuvre tendancielle.

Édouard MONTET.

ANATHON AALL. — **Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur.** — I. *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie.* — Leipzig, Reisland, 1 vol. in-8 de XIX et 251 pages.

L'ouvrage dont nous présentons ici la première partie aux lecteurs de la *Revue* est la première publication importante d'un jeune docteur de l'Université de Christiania. Écrite en allemand afin d'être plus accessible

Digitized by Google

au public international, c'est l'œuvre d'un Norvégien. Entreprendre l'histoire complète de la notion du Logos, voilà bien le fait d'un jeune savant dont l'ardeur téméraire ne recule pas devant les exigences d'un sujet qui effrayerait de plus expérimentés. Ce n'est rien moins, en effet, que l'histoire de la pensée grecque, de la pensée juive et de la pensée chrétienne, au moins dans sa période créatrice en matière de théologie. Assurément je me garderais bien de prétendre que toute la philosophie grecque se déroule autour du Logos, ni que toute la théologie juive se concentre dans les conceptions sur la Parole de Dieu; mais il n'est pas possible de donner un exposé satisfaisant de la doctrine grecque du Logos, sans montrer de quelle façon elle se rattache à l'ensemble du développement de la pensée grecque et comment elle a été influencée par les diverses phases de cette évolution philosophique, pas plus que de rendre compte de la doctrine philonienne ou du dogme christologique chrétien sans ajouter à cette étude préparatoire de leurs origines helléniques, une étude critique du développement de la théologie juive, palestinienne ou alexandrine, et des origines évangéliques du christianisme. C'est beaucoup pour un seul auteur.

De prime abord cependant je me sens porté à l'indulgence en faveur du jeune homme qui fera un viril et sérieux effort pour accomplir une pareille tâche. Je lui sais gré en premier lieu d'avoir saisi l'importance capitale de cette histoire. Cela dénote un jugement historique clairvoyant. Dans l'immense production de livres portant sur la philosophie grecque, les origines du christianisme et l'histoire de la dogmatique chrétienne, il n'y en a pas beaucoup qui soient consacrés à l'histoire de cette conception du Logos qui est pourtant, dans toute la philosophie grecque, celle qui a eu la plus prodigieuse fortune et qui peut, à certains égards, être considérée comme le point d'arrivée de la sagesse antique et le point de départ de la sagesse chrétienne. Il ne manque pas de travaux sur Philon, le judéo-alexandrinisme et les origines du dogme chrétien; mais en général on s'y préoccupe fort peu des antécédents de la conception du Logos dans la philosophie grecque. A ma connaissance, il n'y a qu'un bon livre sur cette partie si négligée du sujet, celui de Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, publié en 1872, mais cet auteur a prudemment laissé de côté l'autre partie, non moins importante et peut-être même nécessaire à la juste intelligence de la dernière phase de la doctrine hellénique : l'étude du Logos dans l'antique théologie chrétienne. M. Aall a eu le courage d'embrasser l'ensemble de cette longue histoire. Quelles que soient les critiques que son œuvre

Digitized by Google

mérite sur plusieurs points de détails, je le félicite de son initiative. S'il s'est trompé, on pourra le corriger. Il n'en aura pas moins placé les études relatives au Logos sur leur véritable terrain.

Actuellement nous n'avons que son premier volume, exposant l'histoire de la conception du Logos dans la philosophie grecque. Après quelques mots sur les Ioniens et les Éléates, il consacre un long chapitre à Héraclite en qui l'on reconnaît ordinairement le père de la conception du Logos. Les trois chapitres suivants traitent d'Anaxagore, de Platon et d'Aristote, qui n'ont pas eu, il est vrai, une doctrine proprement dite du Logos, mais qui ont, d'une part, favorisé le développement de cette doctrine par le caractère téléologique de leurs conceptions de l'univers et, d'autre part, introduit dans le champ de la pensée grecque des notions et des représentations destinées à se combiner plus tard avec l'idée du Logos de manière à en devenir partie intégrante. Le sixième chapitre a pour objet les Stoïciens; le septième, très court, est consacré à la philosophie alexandrine antérieure à Philon; celui-ci est étudié dans le huitième chapitre; le neuvième et dernier traite de Plotin et des néoplatoniciens.

Les trois études capitales sont, comme il fallait s'y attendre, celles sur Héraclite, sur les Stoïciens et sur Philon. Cette dernière ne présente pas d'originalité marquée. Sur certains points je ne partage pas les idées de M. Aall, par exemple, p. 197 et 198, son interprétation du Logos endiathetos et du Logos prophorikos chez Philon (celle de Zeller me paraît plus conforme au système). Ce que je reproche surtout à son interprétation du Logos philonien, c'est d'être trop philosophique, de se tenir trop volontiers à l'élément métaphysique, pas assez à l'élément religieux juif. Habitué aux spéculations de ses métaphysiciens grecs, M. Aall éprouve un certain dédain à l'égard des altérations que leur fait subir Philon pour les besoins de leur adaptation au langage religieux de l'Ancien Testament. Les qualifications d'ange de Dieu, de serviteur, d'interprète, de prophète, de grand sacrificateur, de messager de Dieu, de lieutenant de Dieu, répugnent à l'historien-philosophe. Ce ne sont là, dit-il, que des paraphrases de passages bibliques, dont l'intérêt et la portée sont d'autant moindres que ce ne sont plus de libres produits de la pensée (p. 201 et 202; cf. p. 204, dernier alinéa). Mais c'est là justement ce qui est le caractère essentiel de la théologie philonienne, de mettre au service de la cause religieuse qui lui tient à cœur par dessus tout, les ressources de sa dialectique et de son érudition helléniques. Théoriquement M. Aall le reconnaît (p. 185) et il n'est guère possible

Digitized by Google

d'agir autrement quand on ne s'est pas borné à lire des extraits de passages topiques de Philon, mais que l'on a eu la patience de le lire en entier. Dans le détail, toutefois, il ne tient plus compte de ce principe, de manière qu'il fausse les proportions de l'élément métaphysique et de l'élément religieux dans l'exposé du système. Cette disposition le porte à rechercher plus de rigueur philosophique dans la pensée de Philon que celle-ci n'en comporte véritablement. Philon n'a pas éprouvé le besoin d'exposer sa pensée dans des traités systématiques ; il fait continuellement du commentaire, de la paraphrase, ce qui convient beaucoup mieux à son genre d'esprit. Il ne faut pas ne s'intéresser qu'à ce qui peut, chez lui, rentrer dans un système rigoureux.

Je crois que M. Aall aurait évité l'écueil que je lui signale, s'il avait donné plus de place aux antécédents juifs de la pensée philonienne. Une dizaine de pages (p. 173 à 183) sont consacrées à la philosophie alexandrine avant Philon. Sur l'évolution théologique du Judaïsme, la transcendance toujours plus inaccessible du Dieu unique et le rôle grandissant des intermédiaires dont cette transcendance provoque l'épanouissement, sur la Parole de Dieu dans la piété et la spéculation juives, il n'y a rien. Et cependant combien n'est-il pas nécessaire d'envisager ce côté de la question pour comprendre comment la doctrine hellénique du Logos put s'adapter à la théologie juive et par quelles causes elle y fut déformée ! Une analyse de ces antécédents aurait sans doute aussi rendu inutile le recours à des influences mazdéennes ou égyptiennes qui n'est justifié par aucun argument satisfaisant (p. 220).

Dans le chapitre sur la philosophie d'Héraclite, la thèse originale de l'auteur, c'est d'affirmer l'indépendance de la notion du feu, considéré comme l'élément fondamental de l'univers, et de celle du Logos (p. 41). M. Aall rappelle que le philosophe de l'antiquité n'est pas, comme de nos jours, avant tout un penseur systématique ; il est aussi un sage, moraliste et critique, et il ne se croit pas obligé de mettre d'accord avec son système spéculatif toutes les thèses qu'il énonce en cette qualité (p. 16). En vertu de cette observation M. Aall se juge autorisé à séparer la doctrine physique d'Héraclite de son enseignement éthique et esthétique. Le feu est la matière première de toutes les transformations dans ce monde, où tout est en écoulement perpétuel et dans lequel la lutte universelle qui engendre la vie procède selon une harmonie fondamentale. Le Logos est la raison commune selon laquelle toutes choses sont compréhensibles, mais il n'est pas cause de l'univers ni de son organisation. Voilà, si nous comprenons bien cette discussion passablement abstruse,

Digitized by Google

l'opinion de l'auteur. Il a voulu, d'une part, écarter l'interprétation matérialiste qui fut adoptée plus tard par les Stoïciens trop enclins à retrouver chez Héraclite une de leurs notions préférées et dont il convient plutôt de faire remonter la paternité à l'école atomistique de Démocrite. D'autre part, il repousse l'interprétation spiritualiste panthéiste, préconisé de nos jours surtout par M. Pfleiderer, d'après laquelle Héraclite aurait déjà enseigné la raison universelle comme le fondement de toutes choses et l'unité souveraine du monde.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail de cette discussion compliquée. L'argument qui m'a paru le plus topique, c'est que nulle part, dans les fragments conservés d'Héraclite, le feu n'apparaît avec un caractère moral (je dirais : spiritualiste), ni le Logos avec le caractère de cause universelle. Mais si cette assertion est littéralement exacte, il ne m'est pas prouvé que la lettre corresponde ici à l'esprit. Héraclite reconnaît une loi universelle, à laquelle se ramènent toutes les lois reconnues par les hommes et qui gouverne toutes choses (cf. p. 19). Si cette loi n'est pas présentée comme un principe créateur, elle est bien conçue comme le principe du gouvernement de l'univers ; ce qui suffit, dans un système qui exclut la notion proprement dite de création, pour en faire le principe causal qui préside à l'ensemble des transformations de l'univers. Il me semble que M. Aall se débarrasse trop facilement de ce témoignage, en déclarant que le sens authentique ne ressort pas avec précision et qu'il faut l'interpréter d'une façon métaphorique. Je ne saurais non plus faire aussi bon marché que lui de l'affirmation d'Aristote : καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν (p. 42; *De anima*, I, 2, 405 *a*). Je me garderai bien de décider ici de quelle façon Héraclite combinait le feu et le Logos. L'état fragmentaire et la forme souvent obscure de ce qui nous reste de lui rend la tâche ardue. Mais le témoignage à peu près unanime des philosophes grecs ultérieurs et des premiers philosophes chrétiens, me porte à croire que le Logos ou le principe rationnel remplissait une fonction plus essentielle dans son système que ne le veut M. Aall.

J'aurais aimé aussi qu'il nous renseignât un peu plus sur la provenance et les garanties d'authenticité des citations d'Héraclite sur lesquelles nous opérons. Nous venons de voir que les Stoïciens sont accusés d'avoir forcé sa pensée pour la rapprocher de la leur. Les mêmes altérations n'ont-elles pu se produire ailleurs et le fait seul que les aphorismes d'Héraclite sont souvent reproduits, sans aucune relation avec leur contexte originel, par des auteurs qui veulent soit les combattre,

Digitized by Google

soit y trouver un témoignage en faveur de leur propre pensée, n'autorise-t-il pas la crainte qu'ils aient été parfois détournés de leur véritable sens ?

Les patrons par excellence de la conception du Logos, ceux qui lui ont définitivement donné droit de cité dans la philosophie, sont les Stoïciens. M. Aall leur a consacré une longue et intéressante étude. Ici encore je regrette que le métaphysicien, en quête d'un système dont l'ensemble se tienne, ait fait tort à l'historien. Le Stoïcisme, en effet, a une longue histoire. Si ses principes essentiels sont demeurés à peu près les mêmes au cours des siècles, entre Zénon et Marc Aurèle, il n'en a pas moins subi des transformations, de telle sorte qu'il eût été préférable de nous donner l'histoire du Logos au sein même du Stoïcisme que de se livrer à une analyse trop abstraite du Logos stoïcien. Cette méthode aurait eu surtout l'avantage de permettre à l'auteur de suivre l'évolution de l'idée à cette époque d'éclectisme et de syncrétisme philosophique, qui coïncide avec l'introduction de la doctrine dans la théologie juive, qui précède immédiatement son adoption par la théologie chrétienne et qui est assurément la plus importante pour l'historien, parce que c'est là justement que naissent les dérivations par où la spéculation grecque pourra s'écouler dans la spéculation juive et chrétienne. M. Aall a signalé d'une façon fort heureuse comment la doctrine du Logos servit aux Stoïciens dans leur interprétation rationaliste de la mythologie traditionelle (p. 142 et 143). Mais il s'est borné à signaler le principe sans en poursuivre l'application. C'est là précisément où il aurait fallu donner d'amples développements. Car, si cette adaptation de la philosophie aux besoins religieux et sociaux de la foule est trop souvent absurde, elle a été l'une des causes principales du succès des idées stoïciennes dans la société gréco-romaine, l'une des conditions les plus importantes de la fortune du Stoïcisme dans un monde porté au syncrétisme et, surtout, elle a été le prélude de son action religieuse dans le christianisme. Peut-être l'auteur pourra-t-il revenir sur ce côté du problème dans son second volume?

J'ai insisté peut-être plus qu'il ne fallait sur les critiques que son livre suggère et sur les lacunes qu'il présente. Les observations précédentes ne doivent pas néanmoins laisser au lecteur une impression défavorable sur son œuvre. La lecture en est austère, assurément. Il ne pouvait en être autrement avec un pareil sujet. Mais elle est éminemment instructive et l'ouvrage doit être rangé parmi les contributions les plus utiles à l'histoire de la pensée religieuse. A ce titre il mérite

Digitized by Google

non seulement la sympathie, ainsi que je l'ai dit en commençant, mais aussi l'estime.

Jean RÉVILLE.

BRUNO VIOLET. **Die Palæstinischen Mærtyrer des Eusebius von Cæsarea** (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, XIV, 4). — 1 vol. in-8° de VII et 178 p. 6 marks. Leipzig, Hinrichs, 1896.

Le livre de M. Bruno Violet contient, en collection complète, les fragments conservés de la recension développée du traité d'Eusèbe de Césarée sur les Martyrs de Palestine pendant la persécution de Dioclétien et de ses successeurs orientaux jusqu'au triomphe de Constantin. On sait, en effet, qu'il y a eu deux recensions de cet ouvrage : la plus courte insérée dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, généralement au livre VIII ; la plus longue qui n'existe plus qu'en traduction syriaque, publiée en 1861 par Cureton, et dont il n'y a plus que des fragments grecs. La raison d'être de cette double rédaction est un sujet de controverse pour les historiens de la littérature chrétienne.

La condition essentielle de la solution du problème, c'est de réunir le plus possible de fragments de la longue recension dans l'original grec, soit pour pouvoir juger de la fidélité de la version syriaque, soit pour établir directement une comparaison avec la courte recension, de manière à en déduire leur relation réciproque. C'est ce travail que la publication de M. Violet permet de faire aujourd'hui. Il donne, en effet, la traduction allemande du texte syriaque de Cureton et place sur des colonnes parallèles le texte grec de la longue recension, lorsqu'on le possède, les variantes du texte syriaque incomplet publié par Assemani dans les *Acta SS. MM.*, celles de la traduction latine de Lipomanus (publiée par Valois, mais contrôlée à nouveau par M. *V.*), et d'autres encore de moindre étendue. L'étude des ménologues et des synaxaires syriaques et coptes a permis, en effet, d'ajouter de nouveaux fragments à ceux conservés par Siméon Métaphraste (voir dans les *Analecta Bollandiana*, XVI, 2, des fragments grecs retrouvés dans des ménologues et que nous avons déjà signalés dans notre Dépouillement de périodiques, t. XXXVI, p. 142).

Après avoir donné ainsi toutes les pièces du procès dans les 119 premières pages, M. Violet aborde à son tour le problème. Il conclut que la courte recension n'était pas destinée à être publiée. Ce n'est pas un abrégé de l'autre, fait par Eusèbe, car dans ce cas il serait inexplicable qu'il eût supprimé dans les Actes de Pamphile certaines expressions élogieuses en

Digitized by Google

l'honneur de son grand ami pour renvoyer le lecteur à sa Vie de Pamphile, déjà ancienne. Par contre, une citation évangélique figurant dans le texte le plus court est supprimée dans l'autre, parce qu'elle aurait pu paraître blessante à Constantin. La longue recension est donc postérieure à la courte; elle en est la rédaction développée; celle-ci n'est pas l'abrégé de celle-là. La recension la plus longue a tous les caractères d'un écrit destiné au public; la courte nullement. D'ailleurs on n'a jamais trouvé aucune trace de cette dernière en Orient, sinon dans l'*Histoire ecclésiastique*; c'est par les manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* qu'elle a passé en Occident, où l'on ne connaissait pas la langue, de telle sorte qu'elle fut seule utilisée dans les martyrologes occidentaux.

Le point faible de cette démonstration, c'est que l'on ne s'explique pas bien, comment cette ébauche du Traité sur les martyrs palestiniens, sorte de brouillon qu'Eusèbe ne destinait pas à la publicité, aurait pénétré dans le manuscrit de son *Histoire*. Il faut admettre ici une distraction étrange de l'auteur ou de ses premiers copistes. Assurément les variantes de placement du morceau dans cette *Histoire* semblent indiquer une provenance étrangère au corps primitif de l'ouvrage; mais si cela milite bien en faveur de la rédaction originellement indépendante du texte abrégé sur les martyrs, cela ne prouve pas que ce texte n'ait pas été accolé à l'*Histoire* du consentement même d'Eusèbe. La question ne me paraît pas susceptible d'une réponse définitive. Heureusement que le sort du monde n'en dépend pas!

Jean Réville.

Émile Gebhart. — **Moines et Papes. Essais de psychologie historique**. — 1 vol. in-16, Paris, Hachette, 1896.

En rendant compte dans cette *Revue*, de l'*Italie mystique*, nous disions qu'il y avait, dans ce livre, bien des documents précieux pour la psychologie ethnique. Nous ajoutions qu'on serait reconnaissant à l'auteur de continuer de telles études, aussi agréables qu'instructives. Depuis lors M. Gebhart, devenu membre de l'Académie des sciences morales et politiques, nous a donné *Moines et Papes* avec son expressif sous-titre : *Essais de psychologie historique*[1].

1) L'état d'âme d'un moine de l'an 1000, le chroniqueur Raoul Glaber. — Sainte Catherine de Sienne. — Un problème de morale et d'histoire, les Borgia. — Le dernier pape roi, Rome à la veille de Mentana, La Légende dorée de Pie IX.

Digitized by Google

Le volume débute par « L'état d'âme d'un moine de l'an 1000, du chroniqueur Raoul Glaber » dont M. Maurice Prou a édité, comme on souhaiterait que le fussent tous nos textes du moyen âge, les cinq livres d'histoires. Naïf et franc, moine de médiocre ferveur, ni ascète, ni mystique, impatient de toute discipline, porté à la malice et ami des courses vagabondes, tel est le chroniqueur Glaber. La culture de l'esprit fut chez lui aussi chétive que la conscience religieuse. Sa langue est obscure et incorrecte, quoique sa prose soit vivante et parfois colorée. Ses iambes et ses hexamètres sont « d'une platitude laborieuse ». Il n'a peut-être pas lu, en dehors de ses cahiers de couvent, dix lignes de littérature latine. Le récit qu'il fait de l'hérésie de Vilgard, remplaçant l'Évangile par Virgile, Horace et Juvénal, témoigne de la haine des moines d'alors contre l'antiquité païenne. Et cependant au temps de la jeunesse de Glabert, Gerbert dirigeait l'école de Reims! Mais la terreur du démon domine ces pauvres âmes « dont la raison dépérit faute de culture et qui souffrent d'une véritable anémie intellectuelle ». Glabert, dont l'âme n'était point très pure, eut souvent affaire au diable : il conseille « aux malades de se défier des ruses des démons, dont les formes sont innombrables et qui se rencontrent partout sur la terre, et en particulier dans les fontaines et dans les arbres ». Dans une page très pénétrante, M. Gebhart a bien résumé ce qui distingue le moyen âge, en ce qu'il a de plus caractéristique, de l'antiquité et des temps modernes : « Le moyen âge, enivré de surnaturel, appliqua à la vue des choses une optique intellectuelle très singulière. La préoccupation du miracle, l'ignorance de toute loi expérimentale, la recherche malsaine du mystère, cette croyance que l'objet atteint par les sens est une figure ou un signe, une menace ou une promesse, que le visible vaut seulement par la portion d'invisible qu'il recouvre d'un voile épais pour le vulgaire, transparent aux yeux des docteurs ou des saints, tous ces excès de l'idéalisme faussèrent alors l'instrument de la connaissance et l'effet de cette perversion se montra dans l'abus que les maîtres les plus subtils de la scolastique, de la poésie et de l'art firent du symbole. De Scot Érigène à Duns Scot, il fut entendu que la nature et l'esprit humain sont un chiffre hiératique, les êtres vivants, des ombres d'êtres, les phénomènes visibles, des symptômes de vie ou de volontés occultes; que la parole qui nomme un objet individuel ne répond à rien de réel, que le mot abstrait, qui ne désigne aucun individu, exprime seul la réalité en toute sa plénitude. Le plus grand labeur de la science fut donc l'exégèse de toute chose et de toute pensée, étudiées non point en elles-mêmes, mais en

Digitized by Google

vue de la vérité qu'elles enveloppent et font pressentir. La marche de l'esprit fut non en ligne droite, mais en spirale. C'est par un détour que le moyen âge s'efforce de surprendre le secret que cache toute apparence. De là les plus étonnantes inventions, des idées mortes depuis des siècles tout à coup ranimées, par exemple la superstition des nombres mystiques, oubliée depuis Pythagore; de là l'aberration de toutes les sciences de la nature, alchimie, astrologie, médecine. Le symbolisme, consacré par les théologiens, disciplina l'entendement tout entier; il s'imposa à l'architecture et à la sculpture... il fut assez fécond pour produire un art nouveau, l'art héraldique. Il a inspiré chez nous le *Roman de la Rose*, il a valu à nos voisins la *Vita nuova* et la *Divine Comédie*... On retrouverait le symbolisme dans les chants d'amour des Provençaux, dans les lettres de sainte Catherine et les sermons de Savonarole et je crois qu'il a gâté plus d'un sonnet de Pétrarque. »

Pour un homme comme Gerbert qui relit Boèce, Cicéron, Sénèque et rencontre Épictète, en retrouvant la hauteur et la clarté d'âme des maîtres antiques, sans cesser d'être chrétien, combien d'individus semblables à Raoul Glaber, « qui semble avoir vécu au fond de quelque crypte de cathédrale romane, à la lueur d'une lampe sépulcrale, n'entendant que cris de détresse et que sanglots, l'œil fixé sur un cortège de figures mélancoliques et terribles » !

C'est par la politique et la diplomatie que sainte Catherine de Sienne a été grande dans l'histoire de l'Italie et dans celle de l'Église. Née en 1347, elle reçut en 1362 l'habit des filles de Saint-Dominique. Elle se fixa une discipline personnelle très rigide, mais déjà elle se croyait mise sur terre pour porter remède à un grand scandale. Elle commença par Sienne, où régnait la même anarchie qu'à Florence. Puis elle se tourna vers l'Église chrétienne. Elle s'était réjouie de la venue d'Urbain V à Rome. Mais en retournant à Avignon, dans la France désolée par la guerre anglaise, pillée et brûlée par les grandes Compagnies, Urbain semblait renoncer pour toujours à l'Italie et abdiquer, par un acte de désespoir, le siège séculaire de Rome. Ainsi l'Église perdait son caractère œcuménique et catholique, pour devenir l'Église nationale de France.

Aussi quand Urbain V mourut six mois après son retour à Avignon, l'Italie crut que Dieu l'avait frappé et Pétrarque écrivit : « Le pape Urbain eût compté éternellement parmi les hommes les plus illustres, s'il avait fait déposer son lit de mort sur les marches de l'autel de Saint-Pierre et s'il s'était alors endormi avec la conscience en paix, prenant à témoin

Digitized by Google

Dieu et le monde que si jamais un pape désertait encore Rome, la faute d'une fuite si honteuse ne serait pas à lui, mais à Dieu lui-même. » Sainte Catherine écrivit à Grégoire XI des lettres pleines d'accents de tendresse, pour lui proposer la Croisade contre les Turcs et surtout pour lui demander de rentrer à Rome, de reprendre en vrai maître le gouvernement du domaine pontifical et de commencer la réforme de l'Église. Elle réussit au moins à le ramener à Rome.

M. Gebhart, après avoir raconté le pontificat d'Urbain VI, qui « semblait saisi de frénésie », se demande si sainte Catherine eût éprouvé quelque regret d'avoir rendu la papauté à l'Italie, au siège du premier apôtre, à la pierre angulaire de l'Église. On pourrait se demander en outre s'il n'eût pas été préférable que, par le maintien du pape en France, il s'établit alors chez nous et ailleurs des églises nationales qui sans doute auraient brisé l'unité religieuse, mais provoqué le développement des nationalités. Et il y aurait beaucoup à dire, en l'un et en l'autre sens.

C'est une étude intéressante et neuve que M. Gebhart a consacrée aux Borgia. « Je crois, dit-il, que l'on peut reprendre le dossier criminel des Borgia, à la condition d'apporter à cette étude nouvelle la tranquillité d'âme et les scrupules d'un juge. Depuis Guichardin jusqu'à une époque toute récente, ils n'ont guère provoqué que des réquisitoires passionnés ou des plaidoyers d'avocats sollicitant l'indulgence de la postérité, dénaturant les faits, exagérant les bonnes intentions, atténuant les mauvaises, altérant même au besoin l'état civil des enfants d'Alexandre VI. » — « Et, dit-il encore, il faut, avant d'aborder cette histoire des Borgia, se défaire résolument d'un préjugé et d'une erreur qui en fausseraient tout à fait l'intelligence. Le préjugé consiste à s'imaginer qu'Alexandre et César ont été en dehors des lois communes de l'humanité, qu'ils ont dépassé, par leurs crimes et leurs vices, la mesure de scélératesse permise à la fin du xve et du xvie siècle. »... Ne voyons pas en eux des figures extraordinaires, démesurées, tels qu'ont été certains empereurs romains... La taille des Borgia est loin d'être aussi haute; il n'y a point de désaccord entre leur vie de tyrans italiens et la politique de leur tyrannie; il n'est aucune de leurs violences que n'expliquent facilement les nécessités de cette politique, nécessités d'un jour, contredites par celles du lendemain, que manifesteront des violences nouvelles; petite politique, égoïste et empirique, mais poursuivie, à l'aide de moyens atroces, avec une logique et une clairvoyance parfaites. » Et ce qu'indique ainsi M. Gebhart, il le justifie en des pages qui sont toutes à lire,

Digitized by Google

car elles jettent un jour absolument nouveau sur une question des plus controversées.

Le livre se termine par *Le dernier pape roi*. M. Gebhart y fournit sur Pie IX des renseignements curieux et peu en accord parfois avec la légende qui s'est formée dans les pays catholiques. La page finale est d'un poète qui se plaît à transfigurer les hommes et les choses : « Une occasion singulière, dit-il, fut offerte à Pie IX d'opérer une merveille que l'histoire n'eût jamais oubliée; mais vieilli, découragé, il manqua d'audace, écarta la noble tentation et se déroba à l'appel de son propre enthousiasme. C'était en décembre 1870. Les troupes italiennes occupaient Rome depuis près de trois mois, mais Victor Emmanuel s'attardait à Florence et semblait peu empressé à prendre possession de sa nouvelle capitale. Les pluies d'hiver gonflèrent le Tibre brusquement; en une nuit, le fleuve envahit les parties basses de la ville et monta d'un mètre dans les boutiques du Corso. Les vieilles maisons vermoulues de la région du Champ de Mars et de la place Montanara menaçaient ruine, et partout la famine était entrée avec l'eau fangeuse. On offrit alors à Pie IX de sortir du Vatican, de monter sur une barque et la croix pontificale dressée à la proue de la nef apostolique, de parcourir les quartiers inondés, en distribuant des secours et des bénédictions. C'eût été une scène inouïe, ce vieux pape dépossédé, debout entre deux cardinaux, sous le ciel en deuil, porté par le Tibre à travers Rome désespérée et consolant la Cité sainte que la révolution venait d'arracher à l'Église. Qui sait quelle surprise ce soir de décembre eût apportée à l'Europe et quel retour inespéré de fortune eût réjoui le fugitif de Gaète? Le miracle d'une contre-révolution pouvait ne durer que quelques jours, peut-être seulement quelques heures; mais quel adieu pathétique, digne de sa vocation, de ses bienfaits et de ses misères, la Papauté représentée par ce Pontife eût ainsi fait à sa métropole temporelle. »

F. Picavet.

Abbé de Broglie. — **Religion et critique**, œuvre posthume recueillie par M. l'abbé C. Piat, professeur à l'Institut catholique de Paris. — LX-360 p., in-12. Paris, Victor Lecoffre, 1896.

M. le duc de Broglie, après la mort tragique de l'abbé son frère, a confié à M. l'abbé Piat un certain nombre d'articles et de manuscrits laissés par la victime d'un stupide attentat, et ce dernier en a extrait les éléments d'un

Digitized by Google

ouvrage qu'il a cru pouvoir intituler : *Religion et critique*, le faisant précéder d'une longue préface. En réalité l'*extrait* consiste dans la reproduction de plusieurs leçons ou conférences données à l'Institut catholique de Paris ou dans d'autres lieux affectés à des réunions religieuses. Le titre, de plus, nous semble manquer d'exactitude. Étant connues les idées et les tendances du respectable théologien, nous nous attendions à des études critiques, poursuivies dans l'intérêt de l'orthodoxie catholique, sur l'histoire des religions et les documents qui lui servent de sources, quelque chose comme une série de travaux justificatifs de l'*Histoire des Religions* du même auteur publiée en 1886. Le fait est que nous avons sous les yeux toute une apologie de la divinité du christianisme et de l'Église, où le raisonnement abstrait abonde et surabonde, mais d'où la critique religieuse est continuellement absente. Un premier chapitre est consacré à la recherche de la vraie définition de la religion, qui se trouve ramenée à l'amour de l'idéal réel; le second roule sur la nécessité d'introduire une méthode nouvelle dans l'apologie du christianisme; une première application en est faite à la démonstration de la *transcendance* du judaïsme et du christianisme. L'abbé de Broglie entendait par là que ni l'une ni l'autre de ces deux religions ne peut s'expliquer historiquement, conformément au principe d'une évolution continue, et au lieu, comme on le ferait ailleurs, de s'arrêter modestement devant l'inexpliqué, il en tire courageusement la conclusion que leurs origines sont de toute nécessité surnaturelles. Un troisième livre ou chapitre est destiné à prouver qu'il n'y a entre la religion telle qu'il l'entend et la science que des conflits apparents. Un quatrième et dernier, où le positivisme est pris fortement à partie, où la théorie des substances et des causes (la cause est « une substance qui agit ») est traitée d'après la règle du bon sens, se termine par un aperçu éloquent du progrès humain dont l'auteur conteste à la doctrine de l'évolution le mérite d'avoir exposé les vraies conditions, nie qu'elle puisse contribuer à sa réalisation, tandis qu'il se plaît à voir dans l'Église chrétienne ou plus précisément catholique le véritable promoteur du perfectionnement passé et futur de l'homme et de la société.

On voit par ce simple aperçu que, s'il est beaucoup parté de la religion dans ce livre posthume, la critique, au sens que ce mot comporte aujourd'hui dans les études religieuses, brille par son absence. Par conséquent, à moins de nous lancer dans une controverse à laquelle se refuse la nature de cette *Revue*, nous ne saurions en discuter les raisonnements et les conclusions. Bornons-nous donc à quelques appréciations générales.

Digitized by Google

La définition de la religion en soi, proposée par le vénérable abbé, ne peut se justifier que si l'on ne tient compte que des religions supérieures. Elle laisse de côté les formes inférieures. Disert, quelquefois même éloquent, il est dans ce dernier ouvrage ce qu'il a été dans tous ceux que nous connaissions de lui, subjugué par le charme et la majesté du catholicisme, mais animé du désir de faire droit aux vérités relatives qui peuvent se rencontrer dans les idées de ceux qui sont demeurés ou devenus insensibles à ce genre de séduction. Nous n'avons jamais eu l'avantage d'entrer en relations avec M. l'abbé de Broglie, mais nous croyons pouvoir affirmer qu'il devait être un excellent homme, plein d'aménité, intransigeant sur les principes, aimable et conciliant à l'égard des personnes, avec une certaine hauteur de gentilhomme mal dissimulée sous des formes d'une grande courtoisie. La critique biblique en particulier l'attirait à la fois et lui faisait un peu peur. Pour se faire une idée de sa faiblesse sur un domaine si cultivé de nos jours, il suffit de lire dans cet ouvrage le chapitre où il est traité de la *transcendance*, traduisons des origines surnaturelles, du judaïsme. Pour peu que l'on soit initié soi-même aux problèmes posés par l'histoire d'Israël, on admirera la confiance héroïque avec laquelle le conférencier tranche une quantité de questions en les noyant dans des généralisations de rhétoricien ou de sermonnaire, qui peuvent faire illusion à un auditoire de gens du monde, comme elles lui faisaient certainement illusion à lui-même, mais qui, passées au crible d'une critique quelque peu minutieuse, se résolvent en vapeur inconsistante et insaisissable. C'est du reste le péché mignon de l'école, ou plus exactement de la génération à laquelle il appartenait. C'est précisément contre cet abus des généralisations brillantes, mal appuyées, à chaque instant démenties par les faits étudiés en eux-mêmes, que, non seulement en théologie, mais dans toutes les branches du savoir humain, la méthode critique et documentaire a dû réagir, au risque de déchirer plus d'une gaze chatoyante qu'on prenait pour une étoffe solide. M. l'abbé Piat, éditeur responsable de ces leçons et conférences, admirateur enthousiaste de leur auteur, est-il lui-même bien ferré en érudition critique ? Nous n'oserions ni l'affirmer ni le nier. Il a de ces distractions, dont nous ne voulons pas surfaire l'importance, mais qui dénotent « l'étranger dans Jérusalem ». C'est ainsi qu'il écrit le nom *Kuemen* du célèbre hébraïsant hollandais Kuenen. C'est peut-être une faute d'impression. Mais que penser quand on voit le nom de Schleiermacher, celui du premier théologien de l'Allemagne pendant la première moitié de ce siècle, changé deux fois de suite en

Digitized by Google

Schleimacher (p. 6)! Cela, dira-t-on, n'est qu'un détail qui ne fait rien au fond des choses. Sans doute, mais comme cela ressemble aux gaucheries de gens parlant d'un monde qu'ils connaissent mal!

L'abbé de Broglie, dans sa bonté, protestait du mieux qu'il pouvait contre les intolérances du dogme absolutiste. Il aimait à déclarer, et cette idée revient à plusieurs reprises dans son livre, que, moyennant la sincérité, les parcelles ou débris de vérité qui se trouvent dans les religions fausses peuvent encore exercer une salutaire influence sur ceux qui ont le malheur de rester en dehors de la seule religion vraie, et il résumait son point de vue, qui eût quelque peu scandalisé les vieux théologiens ses prédécesseurs, en énonçant cette parole théologiquement très hardie : « Le Verbe divin a sur terre l'Église pour organe, mais il n'est pas contenu tout entier dans l'Église. » Cela ne l'empêche pourtant pas de retomber assez souvent dans ce défaut primordial de la polémique orthodoxe qui consiste à rabaisser le caractère et les intentions des hétérodoxes. Il le fait sans grossièreté, mais il le fait tout de même. Je pourrais citer à l'appui de cette remarque la page où il réédite, à propos de Benjamin Constant et de son livre *De la Religion*, la même historiette qui courut aussi sur le compte de Chateaubriant et du *Génie du christianisme*. B. Constant aurait commencé son ouvrage avec le parti-pris de pourfendre toutes les religions et la religion elle-même; puis, pour des motifs qui n'avaient absolument rien de religieux, il en aurait changé brusquement la tendance et les conclusions.

Ne nous formalisons pas de ces petites faiblesses tenant à un point de vue dont une largeur voulue et que nous croyons sincère n'a pu émanciper complètement le noble théologien. Son livre posthume, nous le croyons, n'ajoutera et n'ôtera rien à sa réputation; surtout il n'apportera aucune lumière à la critique historique des religions. Les choses restent en l'état.

Albert Réville.

Digitized by Google

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

G. M. Grant. — **L'Orient et la Bible. Les grandes religions**, traduit de l'anglais, par Cl. de Faye. — 1 vol. in-12 de 198 p., illustré. Genève, Eggimann ; prix : 2 fr. 50.

Curieux petit livre, destiné au grand public, non aux historiens de profession, écrit par un ancien missionnaire actuellement principal de Queen's University, à Kingston (Canada), pénétré d'une foi chrétienne très convaincue et d'un esprit vraiment généreux à l'égard des autres religions. M. Grant est frappé de ce fait que l'immense majorité des chrétiens, spécialement dans les milieux où l'on s'occupe beaucoup des missions, professe le plus grand dédain pour les religions des peuples non chrétiens et, à de rares exceptions près, ignore profondément en quoi elles consistent. Ce n'est pas, à son avis, le moyen de réussir auprès des Chinois, des Mohamétans, etc., que de commencer par leur donner à entendre que leurs ancêtres et eux sont irrémédiablement perdus et que tout ce qu'ils considèrent comme sacré est un tissu d'absurdités. Sachons, au contraire, reconnaître ce qu'il y a de bon et d'élevé en elles et ce qui, en elles, a attiré et attire encore des millions d'êtres humains. Le christianisme est assez grand pour qu'il n'ait pas à craindre la comparaison. D'ailleurs, s'il ne leur était pas supérieur, il n'y aurait aucune raison de chercher à le leur substituer.

Voilà un langage vraiment sain et réconfortant, où l'on reconnaît un chrétien vivant pas trop loin de la ville qui a vu se réunir le premier Parlement des Religions. M. de Faye n'a traduit que la première partie où il est parlé du Mahométisme, du Confucéisme et de l'Hindouïsme. Si ce premier essai réussit, un second volume, déjà publié en anglais, fera connaître le Bouddhisme, la religion d'Israël et celle de Jésus. L'auteur ne s'occupe pas des religions inférieures, ni de celles qui appartiennent exclusivement au passé. Son but, nous l'avons dit, est pratique. Deux chapitres sont consacrés à chaque religion : dans le premier il raconte les origines de la religion en s'attachant presque exclusivement à la personne de son fondateur (quand elle procède d'une individualité créatrice); dans le second il en fait la critique, en s'attachant non seulement à en montrer les faiblesses, mais aussi les éléments de valeur et les causes de succès.

En général, les autorités historiques suivies par M. Grant sont bien choisies. J'estime que son initiative mérite d'être encouragée. Les illustrations sont d'une exécution élémentaire et le style français de la traduction aurait grand besoin d'être revu.

Jean Réville.

Digitized by Google

H. Lüdemann. — **Reformation und Tæufertum in ihrem Verhæltnis zum christlichen Princip.** — Berne, Kaiser, pet. in-8 de 95 p. — Prix : 2 fr. 10.

La brochure de M. Lüdemann, professeur à l'Université de Berne, est le développement d'un rapport présenté à une conférence pastorale du canton de Berne, pour démontrer que le principe du salut par la foi, affirmé par les réformateurs du XVIe siècle, est plus authentiquement chrétien que le principe anabaptiste, d'après lequel la sainteté effective, réalisée par suite de la régénération individuelle sous l'action de l'esprit de Dieu, est la seule garantie du salut et la condition indispensable de la participation à l'Église. M. Lüdemann combat ici partiellement un de ses collègues, M. Ernst Müller, auteur de la *Geschichte der bernischen Tæufer nach den Urkunden dargestellt* (Frauenfeld, Huber, 1895), plus explicitement Ludwig Keller, le célèbre historien apologète de l'Anabaptisme, dont les nombreux travaux, soit sur les Vaudois, soit sur les groupes évangéliques précurseurs de la Réforme, soit sur les Anabaptistes du XVIe siècle, joignent à une érudition souvent très instructive des jugements historiques dominés par le parti-pris.

L'étude de M. Lüdemann n'est donc pas à proprement parler de l'ordre historique. C'est une apologie du principe réformateur fondée sur l'histoire. Le principal inconvénient d'une tractation théorique et générale de la question qu'il a abordée, c'est la nature complexe de l'Anabaptisme du XVIe siècle. Les mêmes critiques, justes à l'égard de certains anabaptistes, ne le sont plus lorqu'on les applique à d'autres. Y a-t-il une commune mesure pour les illuminés de Munster et pour le disciple de Menno Simons, pour Melchior Hofmann et pour Sébastien Franck? L'Anabaptisme, sauf dans les Pays-Bas, ne réussit pas à constituer un organisme ecclésiastique durable; il ne s'éleva pas au-dessus de la forme individualiste de la vie religieuse. Ce fut à la fois sa grandeur, chez quelques-uns de ses plus nobles représentants, comme aussi sa faiblesse et parfois son indignité.

Si à beaucoup d'égards certains Anabaptistes furent en avance sur leur temps, véritables précurseurs du christianisme libéral et de la libre théologie moderne, il n'est pas douteux qu'au XVIe siècle ils compromirent la Réformation et que, si celle-ci ne les avait pas repoussés, elle aurait été irrémédiablement perdue. Il n'est pas douteux non plus qu'au point de vue ecclésiastique le principe anabaptiste en constituant la communauté juge de la régénération de l'individu, rétablissait sur une base plus ou moins démocratique la servitude religieuse et morale, que la conscience des chrétiens réformateurs du XVIe siècle avait secouée en se révoltant contre l'autorité de l'Église sacramentelle et le pouvoir sacerdotal. La vraie liberté de conscience était en germe, non chez les Anabaptistes, mais dans le principe du salut par la foi, dont Dieu seul est juge, c'est-à-dire dans la thèse des Réformateurs.

Jean Réville.

Digitized by Google

Dott. Gio. Sante Felici. — **Le dottrine filosofico-religiose di Tomaso Campanella con particolare riguardo alla filosofia della rinascenza italiana.** — 1 vol. in-8°. Lanciano, Rocco Carabba, editore.

Ce travail a paru d'abord en Allemagne sous le titre : *Die religionsphilosophischen Grundauschauungen des Thomas Campanella.* M. Sante Felici l'a revu et développé. Il en a publié les deux premiers chapitres dans les Comptes rendus de l'Académie des Lincei. Tel qu'il se présente aujourd'hui, il forme un volume de plus de 360 pages, qui comprend une introduction et dix chapitres.

On sait que Campanella eut une existence fort agitée. Dominicain et adversaire de la scolastique, il défendit d'abord Bernardo Telesio et se vit accusé de magie, d'hérésie et aussi de conspiration contre les Espagnols. Soumis à la question ordinaire et extraordinaire, il resta vingt-sept ans dans un cachot, remerciant « le ciel qui l'avait enlevé à toutes les distractions mondaines ». Il mourut à Paris, où il avait été bien reçu par Louis XIII et le cardinal de Richelieu. Comme philosophe, il a combattu l'autorité d'Aristote, essayé de donner une métaphysique et une classification des connaissances humaines ; il a, dans la *Cité du soleil*, proposé une organisation socialiste et mystique du gouvernement. C'est un des esprits les plus curieux de cette époque de transition, où l'on combat les théories du moyen âge, sans apercevoir clairement ce que seront la société et la pensée modernes.

M. Sante Felici a étudié son auteur avec soin, en consultant ses ouvrages et les travaux auxquels ils ont donné lieu. Il sait ce que Campanella a pensé et ce que pensaient ses contemporains. Peut-être eût-il pu, pour le bien juger, le comparer avec Bacon et Descartes. Il eût ainsi mieux marqué sa place dans l'histoire des idées. Mais il a bien montré le rapport de ses conceptions religieuses avec l'ensemble de sa philosophie (introduction) et la nécessité de l'étudier en tenant compte du mouvement général de la spéculation à l'époque de la Renaissance. Puis il a étudié avec pénétration et exposé avec clarté ce qu'est l'entendement pour Campanella, qui avec ses tendances au divin est un mystique d'une espèce toute particulière (ch. I). Il a bien vu en quoi il se rapproche et en quoi il diffère de Telesio et de Giordano Bruno, bien montré aussi ce qu'il faut penser de son panthéisme (ch. I à IV). Les chapitres sur *l'essere conoscente-religioso*, sur *l'essere etico-religioso*, sur *la religione e le religioni*, avec les comparaisons entre Campanella, Machiavel, Vico, Marsile Ficin et Pomponace; sur la religion comme puissance politique et comme puissance sociale, dénotent des connaissances exactes, surtout une grande admiration pour Campanella.

Un critique italien écrivait, en parlant de ce livre, que si l'on n'accepte pas toutes les conclusions de l'auteur, on doit reconnaître qu'il a fait un travail sérieux et qu'il est mûr pour des recherches plus hautes (*una mente matura a ricerche anche più alte*). Ce sera l'avis de tous ceux qui liront ce livre, où M. Felici n'a eu que le tort de prêter à son auteur des idées trop modernes ou plus exacte-

Digitized by Google

ment de tirer, de formules parfois obscures, incomplètes ou troubles, un système qu'on croirait l'œuvre des philosophes allemands dont il a été l'élève.

F. Picavet.

L'Église libre. — Paris, P. V. Stock, in-12 de vi et 390 p.

Nous ne savons en vérité pourquoi ce livre nous a été envoyé. Écrit en une langue prétentieuse et tourmentée par un auteur anonyme, il fonde sur une histoire fantaisiste de la chrétienté et sur une satire passionnée de la société moderne un appel à la grève générale des catholiques, pour le rétablissement du pouvoir absolu et tout-puissant de l'Église sur les ruines de la société actuelle, en attendant le rétablissement final dans la parousie. Il est prodigieux que de pareilles élucubrations puissent trouver des lecteurs.

J. R.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris. — Le cours sur l'Histoire des Religions professé au Collège de France par M. *Albert Réville* et qui s'ouvrira au commencement de décembre, aura cette année pour objet les Croisades.

Voici le programme des conférences qui auront lieu à la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, à la Sorbonne :

I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. Marillier : L'anthropophagie rituelle et les sacrifices humains, les mercredis, à 9 heures et demie. — Les rites du mariage en Amérique, les vendredis, à 9 heures et demie.

II. *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. Léon de Rosny : Examen exégétique des King ou Livres canoniques du confucéisme, Le mythe de Cuculkan, les lundis, à 2 heures un quart. — Explication de la Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient. — Exercices pratiques pour l'interprétation des termes philosophiques des Chinois dans les principaux dictionnaires indigènes, les jeudis, à 2 heures un quart.

III. *Religions de l'Inde.* — M. A. Foucher : Questions d'archéologie bouddhique, les mardis, à 2 heures un quart. — Les places saintes et les pèlerinages de l'hindouïsme, les samedis à 2 heures un quart.

IV. *Religions de l'Égypte.* — M. Amélineau : Explication des textes gravés sur le sarcophage de Séti Ier, les lundis, à 9 heures. — Explication de la Vie du patriarche Isaac, les lundis, à 10 heures.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — M. Maurices Vernes : Explication et commentaire du livre de Job, les lundis, à 3 heures un quart. — Synchronismes profanes et contrôles externes de l'histoire juive, les vendredis, à 3 heures un quart.

VI. *Judaïsme talmudique et rabbinique.* — M. Israël Lévi : Le sort de l'âme d'après le Talmud et le Midrasch, les mardis, à 4 heures. — Explication du livre de Joseph le Zélateur, recueil de controverses, les mardis, à 5 heures.

VII. *Islamisme et Religions de l'Arabie.* — M. Hartwig Derenbourg : Explication du Coran avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Baidâwî, d'après l'édition de M. Fleischer, les vendredis, à 5 heures. —

Digitized by Google

Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis, à 4 heures.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. André Berthelot : Les cultes de l'Arcadie, les mardis, à 1 heure et demie et à 2 heures et demie.

IX. *Littérature chrétienne.*

1° Conférence de M. A. Sabatier : La chronologie de la première littérature chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du règne de Marc Aurèle, les jeudis, à 9 heures. — Lecture des *Actes des Apôtres* à l'effet d'en rechercher les sources, les jeudis, à 10 heures.

2° Conférence de M. Eugène de Faye : La morale chrétienne au IIe siècle; Tertullien et Clément d'Alexandrie, les jeudis, à 11 heures. — Explication du *De idololatria* de Tertullien, les mardis, à 4 heures et demie.

X. *Histoire des dogmes.*

1° Conférence de M. Albert Réville : La doctrine ecclésiastique d'après la *Didaché* dite des apôtres, les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie.

2° Conférence de M. E. Picavet : Le Περὶ ψυχῆς d'Aristote (livre II); explication et comparaison avec les versions et les commentaires du moyen âge, les jeudis, à 8 heures. — Les sources pour l'étude de la scolastique du IXe au XIIIe siècle. Le mysticisme au moyen âge, les vendredis, à 4 heures trois quarts.

XI. *Histoire de l'Église chrétienne.* — M. Jean Réville : Étude du *Pasteur* d'Hermas et de la situation de l'Église de Rome vers le milieu du second siècle, les mercredis, à 4 heures et demie. — Les relations entre les chrétiens et la société païenne jusqu'à la persécution de Decius, les samedis, à 4 heures et demie.

XII. *Histoire du Droit Canon,* — M. Esmein : La juridiction disciplinaire de l'Église et les « causæ synodales » en France jusqu'au XVe siècle, les mardis, à 9 heures et demie. — Explication exégétique des titres consacrés aux principaux contrats dans les Décrétales de Grégoire IX (X, III, 14-24), les samedis, à 2 heures.

COURS LIBRES

1° Conférence de M. J. Deramey sur l'*Histoire des anciennes églises d'Orient* : Histoire des principales églises de la Palestine et du nord de l'Arabie, les mercredis, à 2 heures, et les samedis, à 3 heures.

2° Conférence de M. A. Quentin sur la *Religion assyro-babylonienne* : Monographie de la déesse Istar, depuis Ur-Nina jusqu'à Nabonid, les lundis et les samedis, à 5 heures et demie.

3° Conférence de M. G. Raynaud, sur les *Religions de l'ancien Mexique* : Étude des documents écrits de l'ancien Mexique, les vendredis, à 1 heure trois quarts.

Digitized by Google

Les conférences ont repris leurs travaux le lundi 8 novembre, dans les locaux qui leur sont dorénavant affectés à la Nouvelle Sorbonne.

Le Rapport annuel contient un mémoire de M. *Maurice Vernes*, intitulé : *De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible*. L'auteur y a consigné quelques-uns des résultats qu'il a développés devant ses élèves de la conférence sur les Religions d'Israël et des Sémites occidentaux. Le point de départ de sa démonstration, c'est que les docteurs juifs de la Restauration qui ont donné sa forme à l'ouvrage *Juges-Samuel-Rois*, ont pensé pouvoir mettre à profit sans scrupule et ont, à cet effet, inséré dans la trame de leur composition, une série de légendes locales attachées à des monuments qui passaient pour remonter aux temps les plus anciens. Après avoir appliqué cette méthode d'explication aux principaux récits du livre des *Juges* et à quelques récits du premier livre de *Samuel*, M. Vernes conclut en ces termes : « Il nous suffit pour aujourd'hui d'avoir attiré l'attention sur la part qu'il convient de faire, à côté de la transmission par écrit, sous la forme du livre ou des archives, des souvenirs historiques, à l'interprétation plus ou moins sincère ou tendancielle, mais toujours vivante, des tombeaux, sanctuaires, monuments divers, qui couvraient le sol de la Palestine à l'époque du second temple. Si l'on acceptait nos conclusions, qui ne sont que l'application à l'histoire juive d'un procédé qui a fourni des résultats satisfaisants sur d'autres terrains, on inclinerait à restreindre singulièrement, surtout en ce qui concerne les parties les plus anciennes, l'importance du premier de ces facteurs. On se rendrait compte, en même temps, que l'étendue des développements donnés par le chroniqueur à tel ou tel épisode, au besoin à des périodes entières, n'est point en une relation nécessaire avec la possession de sources écrites.

Dans les renseignements consignés par le Rapport sur l'activité de la Section des sciences religieuses pendant l'année 1896-1897, nous relevons les suivants :

Il a été tenu vingt-sept conférences d'une heure ou deux heures par semaine, pour lesquelles trois cent cinquante-six auditeurs se sont fait inscrire. La plupart des conférences ont eu une assistance très satisfaisante.

M. *Northcote W. Thomas*, élève de la conférence sur les Religions des peuples non civilisés, a obtenu le titre d'élève diplômé par une thèse sur la « Survivance du culte des animaux dans le pays de Galles ».

La bibliothèque de la Section s'est augmentée de deux volumes : tome VIII, *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, par M. *L. Grandgeorge*, et t. IX, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, par M. *F. Picavet*.

M. *Sabatier*, doyen de la Faculté de théologie et directeur adjoint à l'École des Hautes-Études, a été nommé officier de la Légion d'honneur; M. *Hartwig Derenbourg*, professeur à l'École des Langues orientales vivantes et directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études, a été nommé chevalier.

Digitized by Google

*
* *

Le Musée Guimet. — Nulle part assurément les historiens des religions orientales ne peuvent trouver un aussi bel ensemble de monuments précieux pour leurs études qu'au Musée Guimet, place d'Iéna, à Paris. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que les nombreux orientalistes réunis à Paris pour le Congrès dont nous avons rendu compte plus haut, aient été attirés d'une façon toute spéciale par ces collections que plusieurs d'entre eux ne connaissaient pas encore. Ceux-là même qui les avaient déjà vues, y sont revenus avec le plus grand intérêt, non seulement pour prendre part à la réception que M. Guimet avait organisée en leur honneur, mais encore pour faire connaissance avec les nouvelles acquisitions qui enrichissent sans cesse le Musée et pour profiter des nouvelles dispositions qui permettent d'apprécier d'une façon plus avantageuse les trésors relatifs à l'histoire religieuse et artistique de l'Orient.

En prévision justement de la visite des orientalistes, le directeur et le conservateur du Musée avaient pressé les nouveaux aménagements et à l'occasion du Congrès ils ont exposé de nouvelles collections du plus grand intérêt : d'une part, les objets de toute nature découverts en Égypte, à Antinoé, par M. Gayet, au cours d'une campagne de fouilles défrayée par M. Guimet à l'effet de retrouver des antiquités religieuses et artistiques de l'Égypte romaine ; d'autre part, les objets de tout ordre trouvés par M. Ernest Chantre en Cappadoce et qui fournissent à la sagacité des savants des éléments nouveaux et en partie fort précieux pour l'étude de cette mystérieuse civilisation hittite, dont on apprend chaque jour davantage à reconnaître l'importance historique sans pouvoir encore en déchiffrer les monuments. L'histoire de l'art industriel dans l'antiquité profitera tout particulièrement des trouvailles faites à Antinoé. Il y a, en effet, dans cette collection, des spécimens admirables et uniques dans leur genre, d'étoffes de soie ornées de motifs en couleurs et de dessins d'une exécution merveilleuse, et — ce qui en augmente la valeur historique — c'est qu'on peut les dater d'une façon précise grâce aux masques moulés des personnes dans les tombeaux desquelles ces étoffes ont été trouvées.

Il faut signaler aussi dans le jardin du Musée un moulage en grandeur naturelle de la célèbre porte du stoupa de Sanchi, le plus ancien monument connu d'art bouddhique et, dans une salle spéciale, une très curieuse reproduction d'une cérémonie du culte des Parsis.

*
* *

Publications récentes : *Max van Berchem. Épigraphie des Assassins de Syrie* (extrait de la livraison de mai-juin du *Journal asiatique*). Grâce aux inscriptions rapportées de Syrie par M. Fossey et par M. Dussaud, M. Max van Berchem a pu jeter un nouveau jour sur l'histoire étrange et encore mal connue de cette secte d'Ismaïliens, connue sous le nom d'ordre des Assassins, qui se

Digitized by Google

rendit tristement célèbre pendant les premières Croisades. Au XIIe siècle elle avait élu domicile dans les montagnes sauvages comprises entre la mer et la vallée de l'Oronte. La première inscription doit être datée de l'an 646 (de l'hégire) et se rapporte au maître des Assassins nommé Abu-l-futûḥ ibn Muḥammed, dont le titre dénote qu'il était revêtu d'une autorité légitime. C'est probablement le même que le Vieux de la Montagne dont parle Joinville (édit. Wailly, p. 246 et suiv.). C'est vers l'an 608 que son prédécesseur, Hasan III, s'était rapproché du califat de Bagdad, tandis que Hasan II avait tenté de maintenir son indépendance en se proclamant lui-même imam et en se donnant pour un descendant d'Ali par les Fatimites. Mais après avoir recueilli les avantages de cette soumission, les chefs des Assassins durent en supporter les conséquences fâcheuses. En 671 le sultan égyptien Baibars s'empare des derniers châteaux ismaïliens.

J. R.

Paul Sébillot. Petite Légende dorée de la Haute-Bretagne (1 vol. in-18 de XII-230 pages. Nantes. Société des bibliophiles bretons et de l'histoire de Bretagne, 1897). Dans cet intéressant petit volume, M. Sébillot a réuni soixante-dix-sept légendes locales relatives à la Vierge et aux saints, qu'il a recueillies les unes dans les œuvres de ses devanciers, les autres directement dans la tradition orale; elles ont au reste une origine commune et les écrivains qui ont précédé M. Sébillot avaient puisé aux mêmes sources où il a puisé lui-même. Quelques-uns de ces récits légendaires ont été publiés ici même en 1885. Plusieurs d'entre les saints auxquels se rapportent ces pieuses histoires ne sont pas reconnus par l'Église et il en est qui ne sont pas mentionnés dans la Vie des saints de Bretagne d'Albert le Grand. C'est presque toujours à un « lieu saint », chapelle, croix votive ou fontaine, que s'attachent ces légendes, et si bien souvent nul culte officiel n'est plus rendu au saint, il n'en est pas moins considéré comme une sorte de divinité locale. Là-même où s'effacent les traditions qui se relient au nom de ces personnages sacrés, toujours leur culte persiste parmi la population souvent très restreinte et groupée autour de leurs demeures, qui les reconnaît comme ses patrons. Ces récits sont d'ordinaire fort courts et de plusieurs il ne subsiste que des fragments très frustes, où apparaissent cependant parfois des épisodes d'une grâce naïve et poétique. La plupart de ces saints sont, comme leurs voisins de Basse-Bretagne, des thaumaturges, qui exercent une magique puissance sur les forces de la nature et un bon nombre des légendes réunies dans ce volume sont des mythes étiologiques qui expliquent par l'intervention d'un de ces puissants personnages telle ou telle particularité du sol, du climat ou de la mer. Les traditions relatives aux empreintes merveilleuses, aux mégalithes et aux sources sont particulièrement nombreuses. Les fées jouent un rôle dans quelques-uns de ces récits; il semble qu'elles soient à demi-païennes, à demi-chrétiennes et qu'elles soient destinées,

Digitized by Google

une fois achevée la pénitence qu'elles subissent sur la terre, à reprendre leur place en paradis. Il convient enfin de signaler les légendes qui se rapportent aux châtiments encourus par les impies ou les imprudents qui ont offensé les saints et celles qui ont trait aux guérisons qu'ils ont opérées. L'ouvrage de M. Sébillot est enrichi d'illustrations empruntées à l'imagerie populaire et contient quelques reproductions de tombeaux et de statues de saints. Il est imprimé avec une élégance et une correction qui ajoutent encore à son agrément et à son utilité.

V. Charbonnel. La volonté de vivre (Paris. A. Colin, 1897. 1 vol. in-18, 310 pages). Dans ce livre ému et grave, où vibre assourdie une éloquence inquiète et pénétrante, M. Charbonnel s'est proposé d'analyser les événements de notre vie intérieure, de notre vie religieuse et morale, en s'inspirant du haut mysticisme de l'*Imitation de Jésus-Christ* et du Bossuet des *Élévations sur les mystères* ou des *Méditations sur l'Évangile* et aussi de cette préoccupation d'émancipation des âmes et de libération des formes extérieures qui anime et vivifie l'œuvre d'Emerson, de Tolstoï et de Mæterlinck. Sans entrer en guerre contre aucune dogmatique, il s'efforce de dégager l'âme de vérité qui est en toute religion et il réduit l'essentiel de la vie religieuse, identifiée par lui avec la vie morale, à un sentiment profond et intense de la présence de Dieu dans la conscience de chacun. Il prêche le recueillement, la vie repliée sur soi, qui ne se disperse pas en vains gestes et en vaines paroles, la lente conquête de soi par la réflexion et la volonté, que vivifie comme une grâce d'en-haut la perpétuelle société de Dieu, mais il indique nettement que la méditation n'est à ses yeux que la préparation à la vie, à une vie de charité et de justice, en laquelle seule l'homme s'achève et grandit. Il insiste sur le rôle de la douleur qui modèle l'âme pour Dieu et montre comment la religion de l'Idéal peut préparer au culte intérieur du Dieu vivant qui agit à la fois dans la conscience humaine et l'immense univers. M. Charbonnel a écrit un beau livre, très noble, très viril, d'une haute spiritualité, et qui est l'œuvre d'un libre et pieux esprit. Peut-être fait-il cependant la part vraiment trop étroite à la science dans la vie mentale et apprend-il à regarder un peu trop en soi et point assez vers le dehors : il fait bon ne pas méditer toujours et regarder souvent hors de sa propre âme.

L. M.

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 23 juillet* : M. *Botto*, directeur du Musée archéologique de Faro, en Portugal, communique la reproduction d'une *inscription hébraïque* encastrée dans le mur du cimetière israélite de cette ville, relative à l'ensevelissement d'un rabbin distingué, Joseph Dotomol, en 1315.

M. *de Vogüé* fait connaître une *inscription nabatéenne* envoyée de Bosra par le R. P. Séjourné : « ce mur tout entier du..... et les bassins (?) ont été construits par Thaïmon, fils de..... en l'honneur de Dontara et de T.....

Digitized by Google

dieux ». Il y a ici un témoignage de ces enceintes sacrées renfermant un sanctuaire et diverses autres constructions, dont on connaît déjà d'autres exemples.

M. *Léopold Delisle* décrit un magnifique psautier du XIIIe siècle appartenant du comte de Crawford. Ce manuscrit est un chef-d'œuvre d'enluminure française de l'époque. M. Delisle montre qu'il a appartenu à Jeanne de Navarre, fille de Charles le Mauvais, femme de Henri IV d'Angleterre, morte en 1437.

— *Séances du* 30 *juillet, des* 6 *et* 13 *août* : M. *Clermont-Ganneau* a donné lecture à l'Académie de son travail sur les tombeaux de David et des rois de Juda. Ce problème, le plus important, le plus passionnant de toute l'archéologie hébraïque, n'a pas encore trouvé de solution. On ne saurait, en effet, prendre au sérieux la solution préconisée autrefois par M. de Saulcy et d'après laquelle la nécrople royale ne serait autre que les Koboûr el-Moloûk, au nord de Jérusalem. Ce dernier sépulcre, sculpté dans le goût gréco-romain, est, selon toute vraisemblance, celui de la reine Hélène d'Adiabène et n'a, en tous cas, rien à voir avec celui des rois de Juda. Il est regrettable que le gouvernement, en acceptant la donation de ce monument, due à la munificence de la famille Pereire, ait officiellement endossé une doctrine qui constitue une véritable hérésie historique. M. Clermont-Ganneau insiste, à ce propos, pour que l'Académie, usant de l'autorité qui lui appartient, intervienne auprès de qui de droit afin de faire modifier le libellé, compromettant pour la science française, de l'inscription commémorative de cette donation dont on a cru devoir décorer le vestibule de ce monument, indûment qualifié du nom de « Tombeaux des rois de Juda. » — M. Clermont-Ganneau, s'appuyant sur un ensemble de preuves historiques et surtout sur l'étude minutieuse d'un aqueduc souterrain de plus de 500 mètres de longueur, creusé dans le roc sous la colline d'Ophel à l'époque du roi Ézéchias, comme en fait foi une inscription hébraïque en caractères phéniciens gravée au débouché de cet aqueduc, — propose une solution nouvelle de la question. En effet, cet aqueduc, qui est un véritable tunnel, décrit dans sa partie méridionale un immense détour à angle droit jusqu'ici inexpliqué. M. Clermont-Ganneau cherche à démontrer que ce détour a été justement causé par la nécessité d'éviter l'hypogée royal, qui, excavé dans les profondeurs de la colline, était interposé sur le trajet direct qu'on aurait dû suivre. Cette induction permet de déterminer avec précision sur le terrain, le point qu'il conviendrait d'attaquer pour découvrir l'entrée mystérieuse de l'hypogée où reposent les corps de David, de Salomon et de la plupart de leurs successeurs. Cette entrée, qui, jusqu'à ce jour, a défié toutes les recherches, devait consister non pas, comme on le pensait à tort, en une porte plus ou moins monumentale, mais en une simple bouche de puits, puits par lequel on descendait dans l'hypogée juif selon une disposition fréquemment employée dans les anciens sépulcres de la Phénicie et de l'Égypte. C'est ce que nous montre clairement un passage de Flavius Josèphe, dont on n'avait pas jusqu'ici compris le sens. — S'inspirant, sans citer l'auteur, de ces idées, émises il y a déjà longtemps par M. Clermont-Ganneau, un archéologue anglais, le docteur Bliss, vient de

Digitized by Google

pratiquer une excavation dans les parages indiqués, mais sans résultat. Il ne pouvait en être autrement; car, s'étant mépris sur les données, cependant bien explicites, établies par M. Clermont-Ganneau, le docteur Bliss a fouillé en dehors de la boucle de l'aqueduc, tandis qu'il fallait, au contraire, fouiller en dedans de cette boucle. C'est donc une opération manquée et il faudra recommencer sur de nouveaux frais. C'est ce qui a engagé M. Clermont-Ganneau à reprendre aujourd'hui l'ensemble de la question de façon à dissiper toute équivoque pour l'avenir. Sa démonstration terminée, il laisse l'Académie juge de l'opportunité qu'il y aurait à en faire tenter l'application rationnelle sur le terrain, sans attendre qu'une nouvelle initiative soit prise à l'étranger et aboutisse, cette fois, à une découverte dont les conséquences seraient inappréciables pour l'histoire biblique. Les conclusions du mémoire de M. Clermont-Ganneau ont été renvoyées à l'examen d'une commission composée de MM. Philippe Berger, Dieulafoy, Oppert, le marquis de Vogüé, Maspero et Clermont-Ganneau. [Compte rendu produit de la *Revue critique d'histoire et de littérature.*]

— *Séance du* 3 *septembre* : M. *Oppert* décrit les opérations commerciales et financières du dieu chaldéen Samas, divinité solaire de Sippara.

— *Séance du* 17 *septembre* : Le R. P. Lagrange fait connaître le plan, les mosaïques et les inscriptions d'une *nouvelle église découverte à Madaba*, l'Élianée ou l'église de Saint-Élie, comprenant une crypte pavée de superbes mosaïques et une basilique supérieure, la première bâtie par Sergios en 596, la seconde par Léontios en 608.

L'auteur de cette découverte, le P. Séjourné, a également trouvé dans le Haurân une monnaie du temps de l'empereur Commode, mentionnant Dousarès comme dieu de la ville d'Adraa.

ALLEMAGNE

Paul Deussen. Sechzig Upanishads des Veda aus dem Sanskrit uebersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen (Leipzig. Brockhaus; in-8 de 26 et 920 p.; prix : 20 marks). Cette traduction comprend toutes les Upanishads des trois premiers Védas et les plus importantes de l'Atharva-Véda, en tout soixante. Elle est accompagnée d'introductions et de notes destinées à éclaircir le plan et la marche des idées de chaque morceau.

M. Paul Deussen, professeur de philosophie à l'Université de Kiel et indianiste bien connu, a conçu, en effet, le plan grandiose d'une histoire générale de la philosophie, et ce qui donne à son entreprise une originalité et une valeur exceptionnelles, c'est sa résolution de faire une large place aux religions dans ce vaste tableau du développement de la pensée humaine. Avec lui l'histoire des religions fait son entrée dans l'histoire de la philosophie comme nous avons déjà si souvent réclamé qu'elle prenne la place qui lui revient dans la théologie historique, et l'histoire de la philosophie orientale se trouve enfin associée,

Digitized by Google

comme cela se doit, à celle de la philosophie occidentale. Le premier volume de cette œuvre immense a paru en 1894 chez Brockhaus, à Leipzig (1 vol. in-8 de x et 336 p.; prix : 7 m.) et contient, outre l'Introduction, l'histoire de la philosophie de l'Inde jusqu'à la période des Upanishads.

On saisit ainsi le lien étroit qui relie la traduction des soixante Upanishads, publiée au printemps de cette année, à l'ensemble de l'histoire générale de la philosophie en cours de publication depuis 1894. Elle a pour but de rendre accessible aux non-indianistes les documents les plus importants de la littérature dans laquelle la pensée religieuse et philosophique de l'Inde atteint son plein épanouissement. Nous laissons à de plus compétents le soin de juger la fidélité et l'exactitude de la traduction. L'auteur lui-même ne se dissimule pas qu'il soulève quantité de problèmes critiques, littéraires et philosophiques dont les solutions, telles qu'il les propose, doivent surtout avoir pour résultat de provoquer de nouvelles recherches de la part des spécialistes. Mais en rattachant ces questions particulières au développement général de la pensée hindoue et en mettant directement en parallèle les questions analogues soulevées par la philosophie occidentale avec les solutions qu'elles ont reçues, M. Paul Deussen féconde ces études et en fait ressortir pour tout le monde la portée et la signification générale.

La pensée centrale qui se dégage des Upanishads, pour l'auteur, est exprimée ainsi dans l'Introduction : Les Upanishads sont au Véda ce que le Nouveau Testament est à la Bible. Tandis que l'Ancien Testament enseigne la justice des œuvres de la Loi et, par l'appel aux récompenses et aux peines, fonde la conception de la destinée sur l'égoïsme individualiste, tandis que les Védas et les Brahmanas (au moins dans leur généralité) fondent la destinée humaine sur la conception du Karmakâṇḍam, c'est-à-dire la part des œuvres, avec une insistance, il est vrai, plus exclusive sur les œuvres rituelles et en étendant à l'au-delà de l'existence humaine le mécanisme des récompenses et des peines, — les Upanishads, comme le Nouveau Testament, enseignent que le salut ne dépend pas de l'accomplissement ou de la suppression de tels ou tels actes déterminés, mais d'une complète transformation de l'homme naturel, s'arrachant à l'égoïsme et vivant pour Dieu. Seulement le Nouveau Testament, considérant la vie présente comme le domaine du péché, exige de l'homme une régénération de la volonté; les Upanishads, considérant l'état naturel de l'homme comme celui de l'erreur ou de l'illusion, réclament une régénération de l'entendement. Ces deux grands enseignements — dont le parallèle philosophique se retrouve chez Schopenhauer pour qui la volonté est l'essence de l'homme et chez Kant pour qui la connaissance de l'être par la raison pratique, en dehors des catégories de l'entendement, est seule réelle, — se complètent réciproquement, et aboutissent l'un et l'autre à la condamnation de l'égoïsme et à la conscience de la vie véritable en Dieu.

Ces quelques lignes suffiront à montrer l'élévation de pensée qui se révèle dans les œuvres de M. Deussen et l'intérêt vraiment humain que présentent ses travaux.

Digitized by Google

*
* *

Theologische Rundschau, revue mensuelle publiée sous la direction de W. *Bousset* chez Mohr (Paul Siebeck) à Fribourg en Brisgau, Leipzig et Tubingue. — L'Allemagne possède déjà, en dehors des nombreux périodiques destinés à la publication de mémoires théologiques d'ordre scientifique, plusieurs revues ayant pour objet exclusif l'analyse et la critique des livres nouveaux sur l'histoire et la psychologie religieuses, l'exégèse biblique, la dogmatique, la théologie pratique, etc. : le *Theologisches Litteraturblatt* et surtout la *Theologische Litteraturzeitung* et le *Theologisches Jahresbericht* dont la notoriété est établie partout où l'on s'occupe d'histoire religieuse. La nouvelle revue du même genre dont nous avons reçu la première livraison, a néanmoins sa raison d'être dans le but particulier qu'elle poursuit et dans les conditions nouvelles de sa composition. Son but est de rendre accessible le contenu essentiel des publications nouvelles aux ecclésiastiques de toute dénomination et aux laïques instruits, empêchés par leurs occupations professionnelles de se tenir personnellement au courant des travaux scientifiques si nombreux qui paraissent chaque année. La méthode suivie pour atteindre ce but consiste à donner dans chaque livraison : d'abord un court article résumant l'état d'une question ou d'une discipline théologique spéciale mise à l'ordre du jour par quelque publication saillante; ensuite un compte rendu, analytique plutôt que critique, des livres récents groupés sous les rubriques générales auxquels ils ressortissent. Ainsi la première livraison contient : 1° un article de M. W. Bousset, professeur à Göttingen, sur l'état actuel de l'Introduction au Nouveau Testament; 2° l'analyse des 4 à 7 livres récents sur chacune des disciplines suivantes : Ancien Testament (Introductions), le Nouveau Testament (théologie paulinienne), la Systématique (dogmatique générale), la Théologie pratique (liturgique), la Sociologie chrétienne. Enfin le prix extrêmement modique de cette revue (6 marks par an) permet à tout le monde de s'y abonner.

Les fondateurs de ce recueil ont obéi au désir de diminuer l'éloignement toujours plus grand qui sépare actuellement les hommes d'église chargés d'instruire le peuple, des hommes de science chargés d'élucider les questions historiques, exégétiques et critiques, dont la solution est indispensable à quiconque veut donner au peuple une instruction consciencieuse et sincère. Ils répondent ainsi à un des besoins les plus répandus de la société religieuse contemporaine, non seulement en Allemagne, mais partout. Assurément le ton des articles se ressent un peu de la nécessité où l'on se trouve d'accommoder l'exposition des idées aux susceptibilités du public auquel on s'adresse. Mais la personnalité du directeur et celles de ses nombreux collaborateurs nous sont de sûrs garants que la Revue, pour le fond, se maintiendra sur le terrain scientifique de l'école de Ritschl et de Harnack. Elle pourra ainsi rendre de grands services partout où l'on sait lire l'allemand.

Digitized by Google

*
* *

La publication des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, sous la direction de MM. von Gebhardt et Ad. Harnack, s'est transformée en organe de la Commission Berlinoise de l'Académie des sciences de Berlin, chargée de présider à la grande édition des écrivains chrétiens de langue grecque des trois premiers siècles : *Archiv für die von der Commission der kl. Preussischen Akademie der Wissenschaften unternommene Ausgabe der älteren griechischen christlichen Schriftsteller*. Comme titre ce n'est pas heureux, mais cela n'empêchera pas la nouvelle publication de rendre des services aussi distingués que la précédente, puisque la direction en reste confiée aux deux mêmes maîtres.

Les deux premiers fascicules ont paru. Dans le premier M. *Karl Holl* a fait une étude critique des manuscrits des *Sacra Parallela* de Jean Damascène (in-8 de XIV et 392 p.; 12 marks). Dans le second M. *N. Bonwetsch*, l'éditeur du Commentaire d'Hippolyte sur Daniel qui ouvre le *Corpus* berlinois, a donné une étude sur ce Commentaire et sur les fragments du commentaire consacré par Hippolyte au Cantique des Cantiques : *Studien zu den Kommentarien Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede* (in-8 de 86 pp.; 3 marks). Le traité d'Hippolyte offre cet intérêt particulier que c'est le plus ancien commentaire chrétien actuellement connu. Autrefois on était disposé à y voir un recueil d'homélies. Il est reconnu aujourd'hui que c'est à tort. C'est un témoignage précieux des idées que le plus savant chrétien de Rome dans la première moitié du IIIe siècle se faisait des conditions du salut et des relations de la société chrétienne avec la société païenne.

HOLLANDE

Concours de la Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne. — Nous recevons de cette Société le programme des sujets mis par elle au concours (prix de 400 florins ; publication, par la Société, du travail couronné) :

I. Travaux à remettre avant le 15 décembre 1898 :

1° Un exposé des principes de l'utilitarisme avec la critique philosophique et morale de ce système.

2° Dans quels rapports les principes religieux et moraux du Sermon sur la montagne se trouvent-ils avec les exigences de la vie pratique ?

II. Travaux à remettre avant le 15 décembre 1899 :

Un traité sur le libre arbitre, visant spécialement les théories récentes sur les rapports entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiologiques.

Les mémoires doivent être écrits lisiblement en caractères latins et composés en hollandais, en latin, en français ou en allemand. On recommande aux auteurs

Digitized by Google

toute la concision compatible avec les exigences de la science et la nature du sujet. Les mémoires, non signés, mais portant une devise répétée sur un billet cacheté, contenant le nom et l'adresse de l'auteur, doivent être adressés francs de port à M. le pasteur H. Berlage, secrétaire de la Société, à Amsterdam.

Aucun des huit mémoires présentés au concours de 1896 (7 en allemand, 1 en hollandais) n'a pu être couronné par la Société.

HONGRIE

M. J. Kont signale dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* (nos 39-40, p. 179), les publications de la *Société littéraire israélite de Hongrie*, fondée en 1894 sur le modèle de la *Société des Études juives* de France. Six volumes ont déjà paru sous la direction du grand rabbin de Buda-Pesth, M. Samuel Kohn, l'éminent historien des Juifs en Hongrie et des Sabbathaires en Transylvanie, de M. Bacher, le savant orientaliste, etc. Ces recueils contiennent de très utiles contributions à l'histoire des Juifs en Hongrie et ailleurs ainsi que des études instructives sur le Judaïsme ancien et sur la science talmudique.

ÉTATS-UNIS

The American Journal of theology. — Sous ce titre la Faculté de théologie de l'Université de Chicago fait paraître depuis le commencement de l'année courante une imposante revue trimestrielle imprimée par les presses de l'Université. Le dépôt à Londres est chez Luzac et Cie, 46 Great Russel street, W.C. On s'abonne pour 3 dollars par an. Les trois livraisons déjà publiées ne comptent pas moins de 882 pages. Voici le sommaire de la troisième livraison : La paternité de Dieu, par Ch. Mead (du Séminaire de Hartford); Le quatrième évangile et les quartodécimans, par James Drummond (de Manchester College, Oxford); L'évolution morale de l'Ancien Testament, par J. F. Mc Curdy (de University College, Toronto); La doctrine paulinienne de la grâce, par G. H. Gilbert (Séminaire théologique de Chicago); La théologie puritaine primitive dans la Nouvelle-Angleterre, par F. H. Foster (Séminaire théologique d'Oakland, Californie); Observations sur les institutions sociales des Israélites, par F. Buhl (professeur à l'Université de Leipzig); La conception de la vie future chez Homère, par A. Fairbank (de Yale University, New Haven). Neuf comptes-rendus critiques, une analyse de quelques articles importants de périodiques et une très abondante bibliographie complètent ce beau volume, qui nous apporte un nouvel et éloquent témoignage du prodigieux essor que les études scientifiques d'histoire religieuse et de théologie ont pris aux États-Unis pendant le dernier quart de ce siècle.

J. R.

Digitized by Google

ANGLETERRE

M. A. Lang vient de publier chez Macmillan, sous le titre de *Modern Mythology*, un très intéressant recueil d'Essais où il répond aux critiques adressées à la méthode de l'École anthropologique et aux résultats auxquelles elle a conduit les mythologues, par M. Max Müller dans son livre intitulé : *Contributions to the Science of Mythology*, dont une traduction française vient d'être publiée chez M. F. Alcan. Voici l'indication des titres de ces Essais que précède une pénétrante et spirituelle introduction : 1° *Recent Mythology* ; 2° *The story of Daphne* ; 3° *The question of Allies* ; 4° *Mannhardt* ; 5° *Philology and Demeter Erinnys* ; 6° *Totemism* ; 7° *The validity of the anthropological evidence* ; 8° *The philological Method in Anthropology* ; 9° *Criticism of Fetishism* ; 10° *The Riddle theory* ; 11° *Artemis* ; 12° *The Fire-walk* ; 13° *The origin of Death*. Nous consacrerons prochainement un article à cette importante polémique entre deux des représentants les plus autorisés de la science des religions, en lesquels on a voulu voir, plus peut-être qu'il n'est exact, les représentants de deux écoles adverses.

— Dans son ouvrage intitulé : *Animals at work and play* (Londres. Sceley. 1896). M. Cornish a consacré deux intéressants chapitres aux présages fournis par les oiseaux et à l'origine de certaines légendes relatives à divers animaux.

L. M.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE DE A. BURDIN, 4, RUE GARNIER.

Digitized by Google

Digitized by Google

LES « STROMATES » DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE

On peut affirmer, sans exagération, que le plus grand ouvrage de Clément d'Alexandrie est peu connu. Il a plus de célébrité que de lecteurs. Si, d'une part, il a une importance de premier ordre, puisqu'il traite d'une question qui était vitale pour le christianisme à la fin du IIe siècle, d'autre part, l'étude en est hérissée de difficultés et fatigante à l'excès. Qu'on se représente un ouvrage de plus de 700 pages (édition Dindorf), sans plan apparent, dont l'auteur déclare dès le début qu'il s'efforcera d'être obscur et qui tient sa promesse. Ajoutez à cela d'incessantes digressions, de longues excursions dans les alentours du sujet, des répétitions qui n'en finissent pas, d'interminables interprétations allégoriques de l'Ancien et du Nouveau Testament, des centaines de citations de toute sorte d'auteurs, enfin une façon de traiter les sujets qui consiste à en disperser la tractation sur l'ouvrage entier, une phrase souvent entortillée, un texte manifestement fautif en un grand nombre d'endroits. En voilà assez pour expliquer le peu d'attrait qui s'est attaché jusqu'ici aux *Stromates*.

Et, cependant, cet ouvrage est le plus original et le plus profond de toute la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Nul n'a exercé une influence plus décisive, car c'est de lui que procèdent Origène et la théologie des siècles suivants. Il a frayé les voies à la pensée chrétienne. Il est l'initiateur d'une évolution capitale. Ce sont là des raisons suffisantes pour qu'on l'étudie avec le plus grand soin.

On est loin de s'accorder sur le véritable caractère des *Stromates*. Y a-t-il un plan dans cet ouvrage ou n'y en a-t-il pas? C'est le point que nous nous proposons de discuter dans cet article. De la réponse que l'on fait à cette question dépend l'idée même qu'on se forme du livre de Clément.

Les *Stromates* devaient faire partie d'un ouvrage beaucoup

Digitized by Google

plus vaste. Clément a lui-même dessiné le plan qu'il comptait donner à cet ouvrage. Il devait se diviser en trois parties. La première s'adresserait aux païens et l'objet en serait de détourner ceux-ci du paganisme. Cette partie s'appellerait le *Protrepticus*. Ce titre en marquerait clairement le but. Nous possédons le *Protrepticus* et son contenu correspond très exactement à la définition que Clément en a lui-même donnée. La deuxième partie devait s'adresser aux personnes qui se seraient laissé gagner par le *Protrepticus*. Initier celles-ci à la vie chrétienne et les détacher ainsi définitivement du paganisme et de ses mœurs, tel devait en être le but. Pour bien marquer l'intention de l'auteur, cette deuxième partie s'intitulera le *Pédagogue*. Nous la possédons et, en ce qui concerne cette deuxième partie de son grand ouvrage, nous constatons également que Clément l'a très exactement caractérisée.

La dernière partie, nous dit Clément, devait être essentiellement didactique et doctrinale. On y recevra la pleine connaissance du christianisme. On y trouvera les dogmes ou doctrines chrétiennes. Clément distingue très nettement cette partie des deux précédentes; il ne laisse planer aucun doute sur le caractère qu'il compte lui donner. La troisième partie sera le couronnement logique des deux autres. Ceux qui suivront l'auteur jusqu'à la fin y trouveront le complément de leur éducation morale et spirituelle. Ils y atteindront le but le plus élevé qu'un chrétien puisse se proposer.

Possédons-nous encore cette troisième partie? Sont-ce les *Stromates*? On le suppose en général. Cette supposition est-elle fondée? Le contenu des *Stromates* correspond-il au caractère que Clément se propose de donner à la troisième partie? Enfin les *Stromates*, est-ce bien le titre que Clément voulait donner dès l'origine à la dernière partie de son grand ouvrage? Toutes ces questions, nous l'espérons, seront résolues au cours de cette étude. C'est aux textes et à l'analyse des *Stromates* que nous les demanderons.

Le plan que nous venons de retracer et que Clément a lui-même esquissé pour la première fois au début du *Pédagogue*

Digitized by Google

n'est pas sans grandeur. Détacher d'abord son lecteur du paganisme, refondre son caractère et ses mœurs pour en faire un véritable chrétien, tenter enfin d'élever ce chrétien plus haut encore tant au point de vue moral qu'au point de vue intellectuel, c'était un programme aussi généreux que vaste. Concevoir un ouvrage sur ce plan, c'était trahir d'autres ambitions que celles d'un simple écrivain. L'entreprendre, c'était accomplir un acte. On se sent porté d'emblée à voir dans l'ouvrage que rêvait Clément et, qu'il a en partie exécuté, comme le testament de sa vie et le couronnement de sa carrière de docteur et d'évangéliste chrétien.

En effet, remarquons d'abord qu'il est probable que c'est à la forme même qu'il donnait à son enseignement catéchétique que Clément a emprunté le plan de son grand ouvrage. C'est ainsi du moins que s'explique en partie la conception de ce plan. L'enseignement du Didascalée visait dès l'origine un public cultivé, notamment la jeunesse qui fréquentait les écoles des rhéteurs et des philosophes[1]. De jeunes chrétiens coudoyaient de jeunes païens aux leçons de Clément d'Alexandrie. Origène et Alexandre ont été à l'école catéchétique aussi bien qu'Héraclide et Héron qui se convertirent au christianisme[2]. Notons enfin qu'on s'appliquait au Didascalée à réfuter le gnosticisme. Origène ne réussit-il pas à ramener Ambroise dans le sein de l'Église[3]? Il y avait donc parmi les auditeurs de Clément et d'Origène des catégories diverses. Les uns commençaient à s'initier au christianisme, les autres étaient plus avancés. A la diversité des auditeurs devait correspondre la diversité de l'enseignement. En effet, Eusèbe nous apprend qu'Origène confiait à Héraclas le soin d'instruire ceux qui débutaient, tandis qu'il se réservait ceux qui étaient plus avancés[4]. N'est-il pas vraisemblable dans ces

1) Eus., *H. E.*, V, 10 : διατριβῆς τῶν ἀπὸ παιδείας ; VI, 3, § 13. Notez la qualité des élèves d'Origène dont il est question dans les premiers chapitres du VIe livre de l'*Hist. Ecclés.* d'Eusèbe.

2) *H. E.*, VI, 6 ; de l'enseignement d'Origène, il est dit qu'il apportait εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ὠφέλειαν (*H. E.*, VI, 14).

3) *H. E.*, VI, 18.

4) *H. E.*, VI, 15 : τῷ μὲν τὴν πρώτην τῶν ἄρτι στοιχειουμένων εἰσαγωγὴν ἐπιτρέψας, αὐτῷ δὲ τὴν τῶν ἐν ἕξει φύλαξας ἀκρόασιν.

Digitized by Google

conditions que les trois grandes divisions de l'ouvrage que projetait Clément correspondaient à trois catégories d'élèves?

Mais Clément n'avait pas seulement l'idée de condenser tout son enseignement dans l'ouvrage qu'il méditait, il avait encore une autre pensée. Cet ouvrage, nous l'avons déjà dit, devait continuer son œuvre de pédagogue ou de docteur chrétien [1]. Or Clément avait de l'éducation la conception de Platon, popularisée par la *République*. La vertu s'apprend; l'excellence morale s'acquiert par l'exercice; on se forme graduellement. Ces idées, Clément les appliquait au christianisme, et c'est sous leur influence qu'il a conçu le projet d'écrire un ouvrage qui conduirait le lecteur en trois grandes étapes du paganisme au sommet du christianisme.

Il est enfin une dernière idée qui a certainement contribué à faire concevoir à Clément le plan de son grand ouvrage. C'est l'idée d'*initiation*. Les mystères jouent un rôle important au IIe siècle [2]. Les plus graves philosophes s'en préoccupent aussi bien que les gens du peuple. Les mystères incarnaient alors les plus fortes aspirations religieuses. Clément en était comme enveloppé et l'initiation, avec ses particularités si frappantes, se présentait sans cesse à son esprit. Ce qui le prouve, ce sont les innombrables allusions aux mystères qui sont parsemées dans les *Stromates* [3]. Aussi, c'est le plus naturellement du monde que Clément a greffé l'idée d'initiation sur l'idée d'éducation et que, lorsqu'il a divisé en trois grandes parties l'ouvrage qu'il projetait, il a songé non seulement à Platon mais aussi aux mystagogues. Il voulait par une savante initiation introduire son lecteur dans le sanctuaire, et de degré en degré l'élever aux suprêmes mystères chrétiens [4]. Mais quelle est la place des *Stromates* dans ce grand ouvrage dont nous venons d'esquisser,

1) Idée qui est exprimée dans le ch. I du livre I des *Stromates*.

2) Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*. Göttingen, 1894; Wobbernim, même sujet, Berlin, 1896.

3) VI *Strom.*, § 127, 129, VI *Strom*, 78, 102; *V Strom*, § 71; VII, 27, 57 (éd. Dindorf).

4) IV *Strom.*, § 3; τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων μυηθέντες μυστηρίων.

Digitized by Google

d'après Clément lui-même, le plan grandiose? Faut-il y voir la troisième partie? Nous ne le pensons pas.

Replaçons-nous bien au point de vue de l'auteur. Ce que Clément a voulu faire, c'est de donner une méthode d'initiation au christianisme ou un manuel d'éducation chrétienne complète. Après que le *Protepticus* a réussi à arracher le lecteur au paganisme, le *Pédagogue* l'entreprend; sa tâche est de le façonner à la vie chrétienne. Ce résultat obtenu, l'essentiel est fait. Le néophyte possède la foi et il pratique la règle de vie commune à tous les chrétiens. A la rigueur, son éducation morale et spirituelle est achevée. La majorité des chrétiens en reste là. Toutefois, il lui est loisible de s'élever à un degré supérieur de christianisme. Sa connaissance chrétienne comme sa vie chrétienne sont susceptibles d'un suprême épanouissement. Il y a une sainteté et une science divine qu'il est réservé à une élite de rechercher. Initier ses élèves à cette forme supérieure de christianisme et achever ainsi leur éducation devait être précisément, dans la pensée de Clément, le but de sa troisième et dernière partie. Ainsi une partie de sa tâche consistera à donner aux initiés une science ou gnose dont le commun des chrétiens peut se passer. En quoi consistera cette gnose? Dans un ensemble de doctrines précises et arrêtées. La nécessité de ces doctrines s'imposait à l'esprit de Clément. L'exemple des philosophes lui en faisait une obligation. En effet, chaque école avait fini par formuler ses principales doctrines en termes à peu près immuables. Ces formules étaient d'un usage commode dans les discussions ou dans l'enseignement. Cosmologie, anthropologie, morale, etc., se cristallisaient en des termes invariables qui constituaient comme la marque de fabrique du système et de l'école. Le platonisme n'avait-il pas créé sa langue philosophique? Le stoïcisme n'avait-il pas jeté dans la circulation une foule de formules stéréotypées? C'est ce qui permet de reconnaître dans la confusion d'idées qui régnait au temps de Clément et dans l'universel éclectisme la provenance des diverses idées qu'on rencontre chez les auteurs. Ces formules qui donnaient aux doctrines des contours arrêtés s'appelaient des δόγματα. Clé-

Digitized by Google

ment désigne ainsi constamment les opinions des philosophes[1].

L'ambition de Clément, semble-t-il, était de procurer au christianisme des δόγματα qui pussent rivaliser avec ceux des philosophes et leur être opposés. Les nécessités de la controverse l'exigeaient. Lui-même, en tant qu'élève des philosophes, en éprouvait un besoin impérieux.

Il y a dans le *De principiis* d'Origène un passage singulièrement instructif à cet égard[2]. Origène déclare que les apôtres ont communiqué à tous les croyances nécessaires, mais qu'ils ne s'étaient pas expliqués sur les raisons de ces croyances, en réservant la recherche à ceux qui mériteraient les dons éminents de l'Esprit : *de aliis vero dixerunt quidem quia sint; quomodo autem aut unde sint siluerunt*. Ni Origène, ni Clément avant lui ne pouvaient se contenter d'un christianisme qui n'eût pas revêtu une forme philosophique. Il leur fallait des δόγματα, c'est-à-dire des solutions, chrétiennes pour le fond, mais philosophiques pour la forme, des multiples problèmes que soulevait leur esprit subtil et curieux à propos des croyances chrétiennes. Ils sentaient en outre, — le passage que nous venons de rappeler le montre avec évidence, — que ni le Nouveau Testament, ni la tradition ecclésiastique ne pouvaient leur fournir ces δόγματα. Seule la philosophie grecque possédait les procédés dialectiques à l'aide desquels il leur serait possible de formuler des δόγματα chrétiens. De là pour Clément l'absolue nécessité d'utiliser les méthodes de la philosophie grecque. Il lui sera impossible autrement d'aborder sa troisième partie. Mais, s'il le fait, ne scandalisera-t-il pas ses frères ? Ne lui contestera-t-on pas le droit d'exploiter à son gré la philosophie ? N'y verra-t-on pas une dangereuse concession au paganisme ? Assurément, Clément ne l'ignore nullement. Aussi, avant même d'aborder la troisième partie, avant de faire parler le διδάσκαλος après le παιδαγωγός et le προ-

1) I *Strom.*, § 9; § 91; § 101 : τὰ τῶν φιλοσόφων δόγματα; II *Strom.*, § 1 : τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων ; suit une énumération d'exemples ; § 19 : οἱ Στωϊκοὶ δόγματίζουσιν ; § 20 ; V *Strom.*, § 9 ; § 55 : ἀδιάβλητα δόγματα ; VIII *Strom.*, § 16 : δόγμα ἔστι κατάληψίς τις λογική, etc., etc.

2) *De principiis*, lib. I, 3.

Digitized by Google

τρεπτικός [1], il y a cette question préliminaire qu'il s'agit de vider. Clément se décide à la discuter dans un traité spécial qu'il intercalera entre sa deuxième et sa troisième partie. Ce traité, ce sont les *Stromates*. Une fois qu'il aura établi le droit pour certains chrétiens d'étudier la philosophie et d'en faire usage, et qu'il aura ainsi précisé et fixé les rapports qui doivent exister entre la sagesse grecque et le christianisme, la carrière sera ouverte devant lui, il n'aura qu'à s'y élancer. Rien ne l'empêchera plus d'aborder sa troisième partie. Faute d'espace, nous sommes obligé d'affirmer plutôt que de prouver. Nous ne pouvons donner ici toutes les indications de détail, tous les textes sur lesquels s'appuie notre conception des *Stromates*. C'est l'analyse même de ce livre énigmatique qui nous fournira ce qui est, après tout, la preuve la plus forte, puisqu'elle porte sur l'ouvrage entier.

Que signifie tout d'abord ce titre étrange de *Stromates* ou *Tapis*[2]?

Clément ne l'a pas inventé. Nous en avons la preuve dans un curieux passage d'Aulu-Gelle. Cet auteur explique dans sa préface les raisons pour lesquelles il intitule son livre *Noctes atticae*. Il a suivi un usage fréquent parmi les littérateurs de son temps. Les titres spirituels et plaisants (*festivitates inscriptionum*) étaient alors de mode. Il nous en donne une liste *musae, silvae*, πέπλον, λειμῶνες, ἑλικών, στρωματεῖς, etc.[3]. Or, Clément, dans un passage des *Stromates*, énumère quelques-uns des titres qu'affectaient certains auteurs de son temps et parmi ces titres se trouvent plusieurs de ceux qui figurent dans le passage d'Aulu-Gelle, que nous venons de mentionner, tels λειμῶνες, πέπλοι, ἑλικῶνες, κήρια, στρωματεῖς[4].

1) Voir tout le 1er ch. du Ier livre du *Pédagogue*, notamment § 2; on aura l'impression très nette que Clément projetait de donner à sa troisième partie le titre de διδάσκαλος. Voyez des phrases comme celle-ci : καίτοι καὶ διδασκαλικὸς, ὁ αὐτός ἐστι λόγος. — L'âme a besoin après le pédagogue du διδάσκαλος. — Enfin, le Logos qui est censé parler dans l'ouvrage entier est προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων.

2) Titre complet : Κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς (I *Str.*, 182, etc.).

3) Aulus Gellius; *praefatio*, §§ 4-9 dans l'édition Hertz. 2 vol. Berlin, 1883.

4) VI *Strom.*, § 2. Eusèbe mentionne un ouvrage de Plutarque qui porte le

Digitized by Google

Ainsi ces titres fantaisistes s'appliquaient à un genre spécial de littérature. Intituler son livre στρωματεῖς, c'était le classer dans une catégorie littéraire parfaitement connue. Aulu-Gelle et Clément s'accordent entièrement dans ce qu'ils nous en apprennent. Ce qui caractérisait ce genre de littérature, c'était la liberté. L'écrivain avait ses coudées franches; il n'était pas astreint à suivre un plan tracé d'avance; il butinait au gré de sa fantaisie ou de ses souvenirs; on n'exigeait même pas qu'il châtiât son style. Une certaine négligence était le signe du genre. Un auteur voulait-il donner à sa pensée une forme énigmatique, l'envelopper de symboles, la soustraire ainsi au vulgaire et ne la livrer qu'au petit nombre capable de le comprendre, aucun genre littéraire n'était mieux approprié à ce but[1].

D'après ce qui vient d'être dit, les *Stromates* seraient un livre de variétés ou de mélanges. Ce seraient des *Miscellanées*. C'est bien ainsi que Clément veut que nous envisagions son ouvrage.

Il ne cesse de répéter que le désordre en est voulu, ainsi que l'obscurité du style. Il ne veut pas livrer sa pensée à tout venant. En général, on a pris Clément au mot. Son ouvrage passe pour n'avoir ni plan ni suite; de vrais Mélanges. Nous estimons qu'on a eu tort. Clément ne prétend-il pas que son livre consiste en de simples mémoires à son usage personnel? Il craint qu'avec l'âge, il n'oublie les enseignements qu'il a reçus; il les consignera donc dans le livre qu'il se propose d'écrire[2]. Soutiendra-t-on que ce soit là une caractéristique exacte des *Stromates*? La vérité est que Clément ne tient pas à s'expliquer clairement sur le caractère de son livre. Il veut qu'on le devine. C'est ce que nous allons essayer de faire en exposant sommairement le contenu de l'ouvrage.

Dès les premières lignes se pose la question qui constitue le véritable sujet des *Stromates* : Le christianisme doit-il accueillir

même titre que celui de Clément. *Praep. evangel.*, p. 15, ἀπὸ τῶν Πλουτάρχου στρωματέων ἐκθήσομαι. Cf. VII *Strom.*, § 110.

1) Aul. Gel. : *Nam quia variam et miscellam et quasi confusam doctrinam conquesiverant*, etc. Cf. VI *Strom.*, 122 ; VII *Strom.*, 110.

2) I *Strom.*, ch. Ier, § 11.

Digitized by Google

ou repousser la culture grecque, notamment la philosophie? Clément se prononce pour la première alternative et s'applique aussitôt à justifier son opinion. Il cherche à établir que la culture et la philosophie grecques sont non seulement utiles aux chrétiens mais indispensables; il écarte avec vigueur les objections que soulève sa thèse; il nous apprend ce qu'il entend par philosophie; il y a des systèmes et des écoles qu'il considère comme indignes de ce titre; enfin, il distingue les chrétiens auxquels seuls il réserve l'accès à la haute culture et à la philosophie. Tout cela se trouve plus ou moins clairement énoncé dans la première moitié du premier livre.

Le reste du livre (ch. XXI-XXIX) est consacré à démontrer l'antiquité du mosaïsme. Clément en conclut que la sagesse hébraïque est mère de la sagesse grecque. Les philosophes sont plagiaires de l'Ancien Testament. En les utilisant, il ne fait que reprendre un bien qui appartient aux chrétiens.

En somme dans ce premier livre, notre auteur développe ses idées d'après un plan assez logique et dans un ordre convenable. Le premier livre du *Pédagogue* n'est pas mieux composé. En tout état de cause, à en juger par ce livre, les *Stromates* ne sont nullement ces Mélanges ou Miscellanées que ferait supposer le titre.

Le IIe livre laisse une impression moins nette. Les digressions y sont plus nombreuses, l'ordre beaucoup moins apparent. La pensée, abstraction faite des excursions qu'elle se permet, y est cependant fort claire. Attachons-nous à la dégager, au risque de prêter à ce livre une ordonnance plus rigoureuse qu'il ne comporte.

Clément déclare fort bien, au début du IIe livre, qu'il s'agirait maintenant d'achever de démontrer que les Grecs sont tributaires des Hébreux par des exemples et des citations précises. Mais auparavant il y a une question de principe qui se pose et qu'il ne saurait négliger. Il a conquis pour certains chrétiens, pour lui-même, le droit de faire usage de la philosophie. Il lui sera permis d'aspirer à un christianisme plus philosophique. Dès lors il importe de définir les rapports qui existeront entre la foi

Digitized by Google

et le savoir, entre la πίστις et la γνῶσις. Montrer que la κοινὴ πίστις, le christianisme des simples, est et demeure le fondement nécessaire du christianisme philosophique, marquer le rôle prépondérant de la πίστις, la définir, en indiquer l'origine, puis esquisser une première ébauche du portrait du chrétien philosophe ou *gnostique* comme il l'appelle, voilà le sujet du IIe livre. C'est l'idée maîtresse qui se retrouve partout. Mais, encore une fois, nulle part les digressions ne sont plus nombreuses. Tantôt l'hérésie gnostique lui fournit l'occasion d'une parenthèse (ch. VIII et IX). Tantôt un passage du *Pasteur* d'Hermas qu'il vient de citer le tente de donner son sentiment sur la seconde repentance. Le voilà entraîné à discuter des actes volontaires et involontaires (ch. XIII-XVI). Dans les derniers chapitres de ce livre, il revient à son sujet. C'est ici que se place un premier portrait du parfait chrétien ou gnostique. Le gnostique de Clément est tout ensemble un sage et un saint. Il possède la plus haute connaissance et d'autre part pratique une vertu qui « l'égale aux anges ». Il y a ainsi dans l'idéal de Clément un aspect intellectuel et un aspect moral. Dans le IIe livre, c'est surtout l'aspect moral qui est mis en relief[1]. C'est à ce point de vue qu'il aborde la question du mariage et des rapports des sexes[2].

Le troisième livre est purement et simplement un hors-d'œuvre. Clément n'avait pas d'abord l'intention de traiter à fond du mariage. Mais à peine a-t-il touché à cette question que les aberrations que débitaient les gnostiques sur ce sujet se présentent à son esprit. Il faut, dit-il, qu'il les réfute « en passant ». Naturellement il se laisse entraîner. Arrivé à la fin du IIIe livre, il s'aperçoit qu'il a dépassé la mesure. « La réponse », dit-il, « que j'ai dû faire à la gnose faussement ainsi nommée m'a entraîné bien au delà de ce qui convenait et a prolongé le discours. »

Clément sent qu'il s'égare. Aussi éprouve-t-il maintenant le besoin de reconnaître le terrain qui lui reste à parcourir. Reprenant le plan qu'il avait déjà ébauché au début du IIe livre, il

1) Voyez II *Strom.*, § 134.
2) Lui-même indique le lien, § 137.

Digitized by Google

achève de le préciser dans les premières pages du IVe livre. Quel est ce plan?

Clément dit qu'il traitera d'abord du martyre, puis de la perfection chrétienne. Il établira, en même temps, que sans distinction de sexes ou de conditions on doit s'appliquer à être chrétien, voire gnostique. Il exposera tout ce qui lui reste à dire de la foi et de la recherche de la vérité. Il traitera de l'allégorie. Il achèvera de montrer que la philosophie grecque est tributaire des barbares, c'est-à-dire de l'Ancien Testament. Enfin il donnera une interprétation sommaire des Écritures dans le but de réfuter et les Grecs et les Juifs.

Ce plan n'est pas cohérent et la logique n'en est guère apparente. Néanmoins, c'est un plan. L'auteur le donne pour tel. Cela prouve que les *Stromates* ne sont nullement des Mélanges ou Miscellanées.

Ce qui prouve bien qu'il s'agit dans le premier chapitre du IVe livre d'un plan véritable, c'est que Clément le suit de point en point dans les livres suivants[1].

Arrivé à la fin du Ve livre, Clément n'a plus qu'à nous donner cette explication des Écritures dont le but doit être de réfuter Grecs et Juifs. Mais il l'ajourne ; le VIe et le VIIe livres traitent d'autre chose; son plan est modifié. La raison semble être que Clément, songeant à clore les *Stromates* qui risquent d'être interminables, s'est souvenu d'une promesse faite au début et rappelée avec insistance au commencement du Ier livre[2]. Clément voulait s'adresser aux païens cultivés aussi bien qu'aux chrétiens. Il y aura donc, dans son livre, une partie qui s'appliquera plus particulièrement à ceux-là. Les chrétiens ont eu leur large part. Les cinq premiers livres ont été écrits presque exclusivement pour eux. Clément a défendu devant eux des idées que la plupart de ses coreligionnaires étaient loin d'approuver. Il va maintenant montrer aux philosophes que le chrétien, notamment le gnostique ou parfait chrétien, est seul « vraiment reli-

1) Voir l'étude de M. Th. Zahn : *Supplementum Clementinum* dans ses *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, III Theil, 1884.
2) I *Strom.*, § 15 ; II, *Strom.*, § 2.

Digitized by Google

gieux ». Son dessein est d'opposer l'idéal du sage chrétien tel qu'il le conçoit à cet idéal du sage que l'on prônait à l'envi dans les écoles qui se réclamaient des noms de Pythagore, de Platon et de Zénon. « Il a modelé la statue du gnostique », dit-il [1]. Mais au préalable il se croit obligé de revenir sur les rapports du christianisme et de la philosophie. A première vue, le VIe livre semble faire double emploi avec le premier livre. Mais si la question qui y est traitée est la même, elle se présente ici à un autre point de vue. En outre, les idées, celles mêmes qui avaient déjà été exposées, y sont reproduites avec plus de netteté et d'ampleur. Enfin le VIIe livre nous donne le portrait complet du gnostique. Pour se faire mieux comprendre des philosophes, Clément laisse de côté son exégèse allégorique. Il se contente de peindre, et de ce livre se dégage une figure admirablement vivante et pleine de relief. C'est l'image du chrétien qui est arrivé à son plein épanouissement. On dirait d'un arbre magnifique qui plonge ses racines dans la terre chrétienne primitive et qui, pour grandir et donner toute sa floraison, s'est assimilé les meilleurs sucs nourriciers du sol de la Grèce.

Clément n'a pas encore épuisé son programme. Ne lui reste t-il pas à nous donner cette interprétation des Écritures qui devait être une réfutation des Grecs et des Juifs? Il y a encore d'autres points qu'il compte toucher avant de clore les *Stromates* [2]. Aussi en terminant le VIIe livre nous promet-il une suite. Le VIIIe livre, nous ne le possédons pas. Le fragment qui porte ce titre ne l'est sûrement pas. Clément a-t-il écrit un VIIIe livre, nous ne le croyons pas. *Pendent opera interrupta.*

Ce que l'on vient de lire n'est pas une analyse des *Stromates.* Nous avons dû nous borner à marquer le mouvement des idées de Clément d'un livre à l'autre. Nous n'avons voulu donner au lecteur qu'un aperçu de la physionomie générale de l'œuvre si touffue du catéchète d'Alexandrie. Il nous reste maintenant à formuler nos conclusions.

Ne peut-on pas considérer comme acquis qu'il y a un plan dans

1) VI *Strom.*, § 168.
2) Voir VI *Strom.*, § 1.

Digitized by Google

les *Stromates*[1]? Mal conçu, incohérent, décousu, nous n'en disconvenons pas. Mais enfin ce plan existe. Le titre est trompeur. Les *Stromates* ne sont pas des Miscellanées. Ce qui explique l'incohérence du plan, c'est d'abord que Clément a certainement commencé à écrire les *Stromates* sans bien se rendre compte de la nature de son entreprise. Il n'avait à l'origine, l'intention d'écrire qu'un traité peu étendu[1]. Un seul livre devait lui suffire Mais à mesure qu'il creuse son sujet, il voit s'ouvrir de tous les côtés des horizons nouveaux. Force lui est d'élargir sans cesse son cadre. Dès le début du IIe livre, Clément laisse voir qu'il obéit à une nécessité logique en continuant les *Stromates*. Au commencement du IVe livre, décidément il s'alarme. Puisqu'il ne peut plus s'arrêter, il se tracera à lui-même un itinéraire ferme et fixera des jalons. Ainsi, à mesure que se déploie sa pensée, s'ébauche son plan. Dans ces conditions, que pouvait être l'ordonnance de ce plan? Ce qui explique mieux encore les *Stromates*, c'est le sujet même qui y est traité. Quel est-il, tel qu'il se dégage de notre analyse? C'est d'abord de légitimer pour un petit nombre de chrétiens cultivés le droit d'étudier la philosophie grecque et d'en faire usage. C'est ensuite de délimiter le rôle qui doit échoir à la philosophie dans la formation d'un christianisme supérieur au christianisme populaire, tant au point de vue de la connaissance des choses divines qu'à celui de la sainteté de la vie. C'est enfin, par une conséquence naturelle et nécessaire, de faire le portrait du gnostique ou du parfait chrétien. Voilà le véritable sujet des *Stromates*. Tout gravite autour de ces idées. Surtout, il ne s'agit pas encore des δόγματα chrétiens, de l'enseignement d'une théologie chrétienne. « Notre tâche », dit Clément au VIIe livre (§ 59), « est de décrire la vie du gnostique, non d'exposer les dogmes ou doctrines. Cet exposé, nous le ferons plus tard, au temps convenable. »

Or ce sujet qui est celui des *Stromates* n'était-il pas capital ? Ne s'agissait-il pas de la question vitale qui se posait alors de-

1) C'est l'avis de M. Zahn.

2) Κατὰ τὴν τοῦ προοιμίου εἴσδολὴν ἐν ἑνὶ προθεμένους τελειώσειν ὑπομνήματι.... (IV *Strom.*, § 1).

Digitized by Google

vant la conscience chrétienne ? Clément est le premier qui l'aborde de front et la traite avec ampleur. Est-il surprenant qu'au lieu d'un simple traité qui aurait été comme une préface de sa troisième partie, les *Stromates* soient devenus un gros livre? Enfin qu'on se rappelle que Clément n'a pas achevé son grand ouvrage. Non seulement il ne lui a pas été donné d'exposer ces doctrines chrétiennes qu'il jugeait indispensables, tâche qu'il laissa à Origène, mais, semble-t-il, il n'a pas eu le temps de terminer les *Stromates*. La mort paraît l'avoir surpris au moment où il s'apprêtait à écrire le VIIIe *Stromate* [1]. Il n'a pas mis la dernière main à cet ouvrage. En somme, ce n'est qu'une imposante ébauche. C'est, sans doute, l'une des principales raisons qui expliquent l'incohérence du plan de cette œuvre, la disproportion de ses parties, et l'obscurité de certaines pages.

Telle qu'elle est, elle offre un intérêt capital au point de vue historique. Grâce à Clément, nous savons dans quelles conditions a pu s'effectuer l'alliance du christianisme et de la philosophie grecque. Jusqu'aux *Stromates*, deux opinions extrêmes s'étaient manifestées. D'une part le gnosticisme sacrifiait, avec plus ou moins de désinvolture, le christianisme à la philosophie, ou à des spéculations d'origine orientale. D'autre part, la majorité des chrétiens, dont Tertullien fut dans cette question le porte-parole, répugnait à un rapprochement quelconque du christianisme et de la philosophie. Clément occupe une position intermédiaire entre ces opinions contraires. Il veut une alliance féconde, nécessaire d'après lui, mais telle qu'elle ne compromette ni ne diminue le christianisme. Voilà le sujet véritable des *Stromates*.

Eugène DE FAYE.

1) Von Arnim, *De octavo Clementis Stromateorum libro*, 1894. Discours d'ouverture à l'Université de Rostock. M. v. Arnim nous semble avoir établi avec succès la thèse qu'il soutient. Les *Stromates* sont postérieurs aux autres écrits de Clément. Quant au VIIIe livre et aux fragments qui l'accompagnent, ils semblent avoir été de simples matériaux, principalement des extraits d'auteurs, destinés à servir, pensons-nous, à la troisième partie de son grand ouvrage.

Digitized by Google

LA PLACE DU TOTÉMISME

DANS L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

F. B. Jevons, *An Introductian to the History of Religion*

(*Deuxième article*[1].)

II

Disciple fidèle de Robertson Smith, M. Jevons a repris à son compte, en leur imprimant une rigueur et une précision nouvelles, la plupart des idées de son maître. Sa théorie générale de la Religion, sa conception du divin, ses vues sur les relations des cultes religieux et des pratiques magiques, sa manière de se représenter le totémisme et la place prépondérante qu'il lui assigne dans l'évolution de la piété, des cérémonies rituelles et des institutions sacerdotales, la réduction des multiples formes de sacrifice à un seul type originel, le sacrifice d'union ou sacrifice sacramentaire, d'où procéderaient tous les autres, l'opposition et presque l'antagonisme affirmés entre les cultes individuels et privés et les cultes publics, l'importance secondaire attribuée aux rites accomplis pour la joie et le repos des morts et des ancêtres et aux offrandes déposées sur leurs tombes, le caractère dérivé assigné à l'adoration des divinités où s'expriment les grandes forces de la nature, la radicale séparation proclamée entre les institutions et les mythes, les actes pieux et les explications de l'Univers, tout cet ensemble d'idées neuves et vigoureuses, fortement rattachées les unes aux autres par des argumentations subtiles et érudites, c'est dans les livres du génial historien des Sémites que M. Jevons l'est allé prendre. Mais il a su relier en un corps de doctrines cohérent et solide, ces vues ingénieuses et profondes, hasardeuses aussi quelquefois et qui, en dépit de l'adresse consommée avec laquelle elles étaient exposées, demeuraient un peu frag-

1) P. 208-253.

Digitized by Google

mentaires et il leur a conféré ainsi une autorité et une force persuasive qu'elles n'avaient pas. Il faut ajouter d'ailleurs qu'il en a mis en évidence du même coup les inexactitudes et les difficultés, que l'inflexible rigueur même avec laquelle il expose son système, en manifeste plus clairement le caractère artificiel et que les faits débordent de toutes parts les cadres trop étroits où il a tenté de les enfermer, en raison précisément de sa prétention de mettre dans le développement de la conscience religieuse de l'humanité une unité et une simplicité, qu'en l'état actuel de nos connaissances nous n'y pouvons découvrir. A vouloir trop simplifier les choses, on les complique, et pour n'admettre pas l'existence parallèle de plusieurs classes de croyances et de pratiques distinctes, bien qu'analogues entre elles, on en arrive à faire dériver les uns des autres ces usages et ces conceptions de la manière la moins naturelle et en recourant aux hypothèses les plus laborieuses et les plus éloignées de la réalité. Les idées qui dominent le livre tout entier de M. Jevons, nous en avons déjà, dans un précédent article, présenté à grands traits la critique, mais il y a un réel intérêt à les discuter sous la forme précise que leur a donnée l'auteur de cette magistrale Introduction à l'Histoire de la Religion. C'est à l'examen de sa conception du totémisme que nous désirons spécialement nous attacher, mais elle demeurerait obscure et perdrait toute sa valeur, si on voulait tenter de l'isoler artificiellement de l'ensemble de ses théories sur l'évolution religieuse. Pour la mettre dans son vrai jour, c'est donc tout d'abord l'idée que se fait M. Jevons de la marche suivie par l'humanité en sa conquête progressive du divin, qu'il convient d'exposer. La tâche a été du reste singulièrement facilitée par l'auteur lui-même qui, au second chapitre de son livre, a présenté de sa doctrine un résumé net et vigoureux, où les différents moments de sa longue argumentation apparaissent avec une clarté parfaite[1].

Le sauvage, dit-il, croit que tous les êtres qui peuplent le monde et les choses même sont animés par un esprit pareil au sien et comme lui doués d'une personnalité et d'une volonté propres ; à quelques-uns de ces êtres et de ces objets qui l'entourent, il assigne des pouvoirs surnaturels, dès que la déception des prévisions qu'il avait formées a fait naître dans son intelligence l'idée que certaines puissances existaient dont l'action venait troubler, pour son malheur ou pour son plus grand bien, l'habituelle succession des événements. Certains écrivains ont soutenu qu'il y

1) *An Introduction to the History of Religion*, p. 11-14.

Digitized by Google

a eu une époque où l'homme était hors d'état de distinguer le naturel du surnaturel, où il ne concevait pas, même confusément, que le monde fût assujetti à des lois, et où il s'attribuait à lui-même des pouvoirs fort semblables à ceux dont il investissait les dieux; ils ont été naturellement conduits à faire de la magie une forme rudimentaire et fruste de la religion et à affirmer que les rites religieux sont sortis par une lente évolution des pratiques magiques. Mais c'est là, d'après M. Jevons, une conception erronée. Les pratiques de sorcellerie n'ont à ses yeux nulle signification religieuse, nulle portée surnaturelle et ceux qui y avaient recours s'en rendaient compte, à l'origine du moins; elles n'ont pas joué de rôle essentiel dans la genèse des croyances et des cultes et ce qu'elles représentent en réalité, c'est un premier et grossier type de science appliquée, un informe essai de technologie. On ne peut faire dériver la religion de la magie, il n'y a pas entre elles de commune mesure.

Mais au milieu de ces Puissances capricieuses et qui, en un état de civilisation où tout étranger est conçu comme un ennemi, doivent lui apparaître comme hostiles et malveillantes, l'homme primitif a éprouvé sans doute un sentiment d'effroi et de malaise, qui le devait naturellement incliner à se chercher des protecteurs et des appuis, puisque les recettes magiques par lesquelles il pouvait agir sur les phénomènes de la nature étaient sans efficacité et sans force contre les êtres surnaturels. Les cultes religieux ne dérivent donc point des pratiques magiques, ils sont nés de la nécessité pour l'homme de s'assurer contre des dangers surnaturels des moyens de protection surnaturels eux aussi.

On peut aisément concevoir qu'il ait désiré établir des relations amicales et une sorte d'alliance avec quelques-uns de ces Pouvoirs dont il se sentait dépendre, de manière à conquérir à la fois le précieux avantage de leur bienveillance personnelle et leur fidèle appui contre l'hostilité des autres êtres de même espèce. Mais pour que ce désir ne demeurât point à l'état de simple souhait, il fallait que la possibilité fût conçue d'entrer en rapport avec des esprits, puisque c'était sous cet aspect qu'il se représentait les Puissances dont l'intervention venait décevoir et troubler ses prévisions. Or il existait précisément une classe d'esprits, doués ou non de pouvoirs surnaturels, avec lesquels les hommes entretenaient d'habituelles et fréquentes relations: nous voulons parler des âmes des morts.

Une condition de plus cependant était requise pour que cette conviction naquît, qu'une affectueuse alliance pouvait s'établir entre un groupe d'hommes et quelques-uns de ces êtres dont leur expérience avait ap-

Digitized by Google

pris aux membres du groupe à redouter la force et la colère : il fallait que parmi ces morts dont le contact et la fréquentation leur étaient coutumiers, il y en eût qui fussent pour eux des amis, qui les eussent toujours traités avec bonté et pour lesquels ils ne ressentissent que des sentiments d'amour et de confiance. Il est donc indispensable de montrer que l'opinion qui attribue aux âmes de ceux qui ne sont plus de la méchanceté et de la haine contre tous les vivants est une opinion mal fondée et que les tabous qui interdisent le contact des cadavres aux vivants n'ont point dans la crainte universelle des esprits leur véritable raison. L'examen des divers tabous montre tout d'abord que le tabou est transmissible, (le contact par exemple de l'homme qui a enseveli un mort est aussi dangereux que celui du mort lui-même), et ensuite qu'il se transmet indifféremment à tous ceux qui touchent l'être ou l'objet taboué : l'ensevelisseur est aussi dangereux pour ceux qu'il aime que pour ceux qu'il hait. Les tabous funéraires, d'après M. Jevons, ne sauraient s'expliquer par la terreur de l'esprit qui demeure au voisinage du corps qu'il a quitté, ni par la crainte de quelque danger à demi-physique; ils se fondent, comme toutes les interdictions rituelles, sur la conviction qu'il y a certaines choses *qui ne doivent pas* être faites : c'est comme une ébauche fruste et grossière encore de l'impératif catégorique. Cette interdiction inconditionnelle est la forme sous laquelle s'apparaît à lui-même le sentiment de l'obligation morale et sociale et de l'obligation religieuse et cela dès le principe.

Dès lors, puisque l'homme primitif n'était point animé à l'égard des âmes des morts de cette crainte générale qu'on lui attribuait, pour avoir méconnu le sens véritable des interdictions rituelles, il devait distinguer entre ces esprits avec lesquels il était en perpétuel contact des amis et des adversaires, et les témoignages indirects que nous fournit l'étude des sauvages actuels tendent à prouver qu'il en était bien ainsi.

Concevant les pouvoirs supérieurs à l'image des âmes, se les représentant, à vrai dire, comme des âmes douées de facultés surnaturelles et surhumaines, il était naturellement amené à penser qu'il lui était possible d'entrer avec eux en relations personnelles et qu'avec quelques-uns d'entre eux il serait en état de former une société durable, une alliance protectrice. Il était inévitable que du moment où l'homme en était venu à considérer comme réalisable une telle alliance, il fit pour la conclure tous ses efforts, tant elle était pour lui à la fois avantageuse et nécessaire. Comme non seulement il attribuait aux objets naturels un esprit, une personnalité, un vouloir pareils aux siens, mais qu'il les supposait

Digitized by Google

groupés, ainsi que les gens qui l'entouraient, en clans et en familles, que lui-même n'existait à vrai dire que comme membre de sa tribu, l'union qu'il rêvait devait prendre nécessairement la forme d'une alliance étroite et presque d'une fraternité entre un clan humain et, si j'ose dire, un clan divin. Les alliances entre deux clans étaient conclues et scellées au moyen de la fraternisation par le sang qui fait des membres des deux clans des parents au sens exact et précis du mot : c'est à la fraternisation par le sang que l'on devait naturellement avoir recours pour établir entre une famille ou une tribu et un groupe d'êtres surnaturels une union d'amitié.

Dans la plupart des cas, ce furent des animaux qui furent ainsi choisis comme protecteurs ; l'alliance ou plutôt l'organique unité ainsi réalisée entre un groupe d'êtres humains et une espèce animale a donné naissance à l'ensemble d'institutions et de pratiques, que l'on comprend sous le nom commun de totémisme. Dans les Puissances surnaturelles qui entourent les hommes et les dominent, il en est dès lors quelques-unes qui sont transformées en dieux ; ce sont ceux qu'unissent des liens de parenté à un clan ou à une tribu qu'ils protègent contre ses ennemis et enrichissent de leurs bienfaits. On peut donc soutenir que c'est dans le totémisme que les croyances et les cultes religieux, les institutions sacerdotales et les mythes, qui viennent après coup les expliquer, ont leur véritable origine.

On ne saurait dire pourquoi, plutôt qu'à telle ou telle autre classe d'êtres ou d'objets, est allée aux animaux l'adoration des premiers hommes, mais il faut bien reconnaître que c'est avec des espèces animales qu'ont été nouées ces premières alliances de défense, d'où sont sortis par une lente évolution toutes les pratiques religieuses et les sentiments qu'elles entraînent à leur suite. Ainsi s'expliquent le culte si répandu des animaux, la forme animale ou à demi-animale d'un grand nombre de dieux, l'association de certains animaux avec certains dieux, l'existence des animaux sacrés et celle des animaux impurs et enfin la domestication des animaux. Le sacrifice sanglant, l'autel même sur lequel il est accompli, l'idole dressée auprès de lui et le repas sacramentaire, les rites en usage dans les cultes publics et le matériel, si j'ose dire, qui y est employé, tout cela est, pour M. Jevons, d'origine totémique et ne présente un sens clair et satisfaisant que si on le rapporte à son origine.

Il s'est donc constitué ainsi une religion officielle et publique, qui trouvait son expression dans des cultes auxquels on était admis à participer, non pas en raison de ses mérites propres ou à la suite d'une ini-

Digitized by Google

tiation particulière, mais par le seul fait qu'on était membre de la tribu qu'unissait à tel ou tel totem un *blood-covenant*. Mais s'il arrivait qu'un membre de cette communauté, à la fois sociale et religieuse, se trouvait insuffisamment protégé et garanti par l'alliance qu'avait nouée avec son dieu collectif le groupe dont il faisait partie, et voulut en conséquence s'assurer plus spécialement le bénéfice de la faveur et de la bienveillance des êtres surnaturels, deux voies s'ouvraient devant lui qui le pouvaient conduire à ce but.

Il lui était loisible d'une part de se tourner vers l'un de ces Pouvoirs dominateurs qui n'avaient de relations amicales et définies ni avec sa tribu, ni avec aucune autre, vers l'un de ces esprits qui n'étaient pas devenus des dieux; c'était là une manière d'agir à peine licite et qu'on tenait pour suspecte, la communauté ne l'approuvait point et si quelque dommage résultait pour la tribu de ces imprudents et peut-être perfides agissements, le châtiment ne se faisait pas attendre pour le coupable; ces dieux, que les particuliers se créaient ainsi à eux-mêmes contre tout droit, ce sont les fétiches. Mais un individu pouvait aussi se placer, lui et sa famille, avec l'approbation explicite de son clan, sous la protection spéciale de l'un des dieux communs à tout le clan : il lui fallait alors recourir à l'intermédiaire du prêtre de ce dieu, dont l'intervention sanctifiait et sanctionnait ce contrat. Qu'il s'agit au reste de ces cultes privés, mais reconnus et acceptés par la tribu ou de ces pratiques illicites que condamnait la coutume, le rituel en usage était « copié » sur celui qu'observait la communauté dans ses rapports avec ses dieux tutélaires.

Le culte des dieux familiaux et des génies protecteurs a ainsi son prototype dans les cultes officiels et collectifs des clans, dont la forme primitive se retrouve dans l'adoration du totem et l'alliance perpétuellement renouvelée entre lui et ses parents humains au moyen du sacrifice sanglant. Comme tous les autres cultes privés, le culte des ancêtres a trouvé son modèle dans les cérémonies religieuses célébrées par la communauté dans son intérêt collectif, et M. Jevons n'hésite point à affirmer que c'est une forme de la piété relativement récente et qui n'a une valeur en quelque sorte que dérivée; d'après lui, la famille n'a apparu que lorsque le clan était déjà à son plein développement et les cultes ancestraux ne se sont constitués que postérieurement aux cultes de tribu de type totémique, (*worship of the tribal God*). C'est de la famille patriarcale, où la filiation est comptée en ligne masculine, que M. Jevons veut ici parler, il convient de l'ajouter; il ne semble pas avoir

Digitized by Google

tenu compte des rites d'adoration par lesquels dans les familles maternelles sont honorés les morts, ni du culte qui s'adresse à l'ancêtre féminin dont le groupe familial porte le nom [1].

Des transformations cependant se produisaient dans la religion de la tribu. L'habitude se prenait de choisir des arbres et des plantes pour totems aussi bien que des animaux ; des conséquences économiques et religieuses de la plus haute importance résultèrent de la diffusion de cette habitude, d'une part la coutume s'introduisit de cultiver certaines plantes, d'autre part les céréales et le vin en vinrent peu à peu à se substituer dans la célébration des rites à la chair et au sang des victimes. L'élevage des troupeaux et la culture des céréales ayant rendu les hommes plus dépendants des forces naturelles et plus attentifs à leur action qu'ils ne l'étaient jusque-là, ils furent conduits, lorsque les irrégularités des saisons, décevaient leurs prévisions, à les considérer comme des Pouvoirs irrésistibles et capricieux, dont ils essayèrent de se concilier la bienveillance en recourant aux mêmes cérémonies par lesquelles ils avaient coutume d'honorer leurs totems. L'agriculture rendit possible l'abandon de la vie errante et nomade, des communautés sédentaires commencèrent à se constituer, et dès lors les tribus voisines purent s'unir entre elles et engendrer par leur union de plus vastes sociétés politiques, des cités ou des États.

Cette union ou cette fusion de communautés primitivement distinctes amena comme une conséquence naturelle la fusion totale ou partielle de leurs religions ou plutôt de leurs cultes particuliers. Si les dieux des tribus, qui devenaient aussi les membres d'un même corps, avaient entre eux d'étroites ressemblances, on en vint à les considérer comme une seule et même divinité, qui s'enrichit des attributs spéciaux qui appartenaient à chacun d'entre eux. C'est ce processus qui est connu sous le nom de syncrétisme. S'ils étaient par trop dissemblables pour se fondre ainsi en un seul, les dieux des différentes communautés unies siégèrent à côté des uns des autres en une seule assemblée divine : de là est né le polythéisme. Mais le culte primitif de la tribu, dans l'un et l'autre cas, dut subir de profondes modifications et des pratiques subsistèrent, survivances des anciens rites, qui n'étaient plus comprises de ceux-mêmes qui s'y adonnaient. Pour les expliquer, on eut recours, comme pour expliquer toutes choses, à des mythes, et c'est ainsi dans l'oubli de la

1) Voir F. Kubary, *Die socialen Einrichtungen der Pelauer* (Berlin, 1885), p. 39-40.

Digitized by Google

véritable signification de certaines cérémonies du culte que la mythologie proprement religieuse trouve sa réelle origine. La mythologie naturiste est la forme primitive de la science de l'univers; elle n'a pas en elle-même de portée ni de valeur religieuses. Mais les mythes, œuvre inconsciente de l'âme collective des sociétés primitives, n'ont point été fabriqués artificiellement par les prêtres : ils sont, comme le sacerdoce lui-même, une création de la conscience religieuse.

Le prêtre, d'après M. Jevons, a toujours été profondément distinct du magicien : il n'est, à aucun degré, à l'origine, un maître de sagesse, un révélateur de vérité, mais il n'est pas davantage une sorte de sorcier officiel dont les incantations et les rites exercent sur le soleil et sur la pluie, sur la fécondité des troupeaux et la fertilité de la terre une influence directe : c'est seulement, et toutes ses prérogatives, comme toutes les obligations et les restrictions auxquelles il lui faut se soumettre, découlent de là, un sacrificateur privilégié. Lorsque l'immolation de la victime a remplacé la lapidation primitive à laquelle participait le clan tout entier, c'est à celui qui avait le périlleux honneur de frapper le premier coup ou même d'égorger à lui seul l'animal divin, que s'est attaché le caractère sacerdotal avec toutes les obligations et surtout toutes les minutieuses restrictions, tous les tabous qu'il entraîne à sa suite; ce privilège dangereux appartient de droit à l'origine au chef du clan et c'est pour cela que les fonctions sacerdotales et royales sont dans le principe indissolublement liées.

Bien que le prêtre ne soit par lui-même investi d'aucun pouvoir surnaturel, une vie divine est en lui, parce qu'il goûte le premier au sang sacré de la victime; et c'est cette participation à la « sainteté » du dieu qui explique les multiples interdictions auxquelles il se doit assujettir. Le crime nécessaire qu'il commet en tuant le dieu qu'adore la tribu, il l'expie par la mort que lui infligent au bout d'une période, dont la longueur varie d'après les temps et les lieux, ceux dont il est à la fois le prêtre et le roi. On venge sur lui le meurtre rituel de l'animal divin, lorsque s'est affaiblie et comme énervée la force surnaturelle que le sang sacré a mise en lui. Quand l'immolation du dieu se transforme par degrés en un sacrifice offert au dieu, cette obligation pour le royal sacrificateur d'expier par sa mort sa fidélité même à s'acquitter des rites prescrits, cesse d'être intelligible : elle ne subsiste plus que comme la survivance traditionnelle d'une pratique ancienne. Mais elle est dès lors condamnée à disparaître en raison de sa cruauté qu'une nécessité religieuse ne justifie plus.

Digitized by Google

Toute cette théorie du sacerdoce repose sur une conception mystique du sacrifice, que M. Jevons considère comme primitive et qu'il oppose à la conception « mercantile » des rapports du dieu et de ses fidèles, conception qui, à ses yeux, ne s'est développée qu'à une époque relativement récente et alors que le sens s'obscurcissait, pour ceux mêmes qui les accomplissaient, des diverses cérémonies du culte.

Cette idée de l'immolation mystique de la victime divine et de la communion qu'elle établissait entre l'animal sacré et ses adorateurs ne devait point périr cependant. Si, dans la religion officielle de l'État ou de la cité, le sacrifice en venait à n'être plus qu'une sorte de tribut payé par les membres de la communauté à leur dieu pour s'assurer sa bienveillance, l'antique conception survivait dans ces cultes privés, auxquels on ne participait point en vertu de sa naissance, de sa qualité de membre de tel clan, ou de citoyen de telle cité, mais en vertu d'une cérémonie spéciale d'initiation, dans ces cultes, en un mot, qui ont trouvé dans les mystères grecs leur plus complète expression jusqu'à l'avènement du christianisme.

L'importance capitale de cette façon particulière de se représenter les relations des hommes et des dieux, exprimées dans les rites, c'est la modification profonde qu'elle a imprimée aux idées qui étaient alors répandues sur la vie future et la destinée de l'âme. L'autre vie apparaissait à la plupart des peuples de l'antiquité, ainsi qu'elle apparaît encore dans la majorité des cas, aux non-civilisés, comme une continuation de la vie présente, où persistaient les inégalités, les injustices, les inutiles souffrances d'ici-bas, où parfois même ne demeuraient point les joies incomplètes et brèves qui se mêlent à elles sur la terre des vivants.

On se représenta aussi les âmes comme transmigrant après la mort en d'autres corps et venant s'incarner pour une existence nouvelle en des enfants, des animaux ou des plantes. Mais ni l'une ni l'autre de ces croyances ne donnait à la conscience religieuse une pleine et durable satisfaction et l'idée d'une justice distributive s'exerçant dans l'autre monde par le sage conseil et l'infaillible volonté d'un dieu tout-puissant semble n'avoir point réussi à conquérir durant toute l'antiquité l'adhésion du grand nombre. De là le succès très rapide de cette foi nouvelle, d'origine sémitique, qui, vers le VIe siècle de notre ère, se répandit dans tout le monde grec, et qui faisait dépendre la félicité de la vie à venir de la communion entre l'âme du fidèle et le dieu qu'elle adore, procurée dès ce monde par l'accomplissement de rites mystiquement interprétés, mais où renaît le vieux cérémonial du sacrifice totémique. L'autre vie, dès lors,

Digitized by Google

était conçue comme la perpétuité au delà du tombeau de cette union avec le dieu auquel, d'un cœur pur, on s'était uni par la célébration des mystères.

En Grèce, ces cultes purement privés finirent par se créer une place dans la religion officielle de la cité, à Athènes du moins, où les mystères éleusiniens nous fournissent le meilleur exemple de ce retour, en un esprit nouveau, à des pratiques anciennes et dès longtemps abandonnées, qui satisfont alors comme jadis au besoin de la communauté de se défendre et de se perpétuer. Elles assurent la vie de la cité au delà même de l'existence éphémère d'ici-bas, mais cette cité nouvelle, les portes en sont ouvertes à tous ceux qui, lavés de leurs souillures, sollicitent et obtiennent de participer aux bienfaits des rites pieux, traditionnellement célébrés. M. Jevons n'a pas poussé jusqu'à une époque plus voisine de la nôtre l'analyse détaillée des processus de l'évolution religieuse à ses divers stades, mais il a résumé en deux chapitres qui servent de conclusion à son livre ses vues sur l'origine et le développement de l'idée monothéiste et sur les transformations qu'a subies chez l'homme au cours des âges le sentiment du divin, transformations qui sont, à ses yeux, semble-t-il, plus apparentes encore que réelles.

Les diverses sociétés humaines, pendant la période du moins de leur histoire qui est accessible à nos moyens de connaître, ont franchi trois étapes successives : de l'animisme, elles ont passé au totémisme et du totémisme soit au polythéisme, soit au monothéisme.

L'animisme n'a point en lui-même un caractère vraiment religieux : tous les agents personnels, conçus à l'image de la volonté et de l'intelligence de l'homme, ne sont pas des puissances surnaturelles, tous les pouvoirs surnaturels ne sont pas des dieux et les dieux seuls sont l'objet d'un véritable culte et d'une réelle piété. Mais cependant M. Jevons semble bien admettre que le sentiment du respect et de la confiance en des Puissances supérieures, qui est tout l'essentiel de la religion, soit aussi ancien que l'humanité même. En règle très générale, le totémisme a servi, à ses yeux, de terme de passage entre les cultes actuels et les premières et indécises formes d'une piété encore balbutiante et incertaine; il ne lui semble pas toutefois impossible qu'une sorte de monothéisme latent ait, dès l'origine, existé au sein même de cet apparent émiettement de la divinité que manifestent les croyances et les pratiques de l'animisme et que ce monothéisme se soit, sans se transformer en son intime essence, lentement dégagé des formes rituelles et des mythes compliqués où s'obscurcissaient la clarté et la pureté des quelques idées

Digitized by Google

simples et hautes auxquelles se peut réduire toute doctrine, qui a pour article principal, la foi en un dieu unique. M. Jevons ne nie pas que par la fusion en un seul dieu de divinités multiples dont les attributs et les fonctions sont semblables ou par l'établissement graduel d'une sorte de monarchie divine qui réduit au rôle subalterne de ministres et de messagers les êtres surnaturels qui étaient naguère les rivaux de puissance et de gloire du Maître souverain, auquel seul vont les offrandes et les prières, le monothéisme n'ait pu naître du polythéisme, mais il lui semble que partout où les cultes polythéistes se sont développés, si des conceptions de l'unité divine ont réussi à se constituer partiellement, la religion n'a pas du moins subi à leur contact de modifications profondes et les cérémonies où s'exprime la piété ont conservé leur caractère ancien. Le monothéisme hébraïque ou chrétien et le polythéisme hellénique sont, à ses yeux, non pas deux moments successifs d'un même développement religieux, mais deux formes parallèles qu'une évolution divergente a fait naître d'un type plus ancien où des croyances polythéistes se combinent à un monothéisme rituel.

Si l'on se place à ce point de vue, le totémisme perd un peu de la capitale importance que dans tout son ouvrage M. Jevons semblait lui assigner. Il y aurait, d'ordinaire, une sorte d'évolution régressive allant du monothéisme illogique et confus des premiers âges au culte totémique de l'animal-dieu et ensuite une évolution progressive qui ferait passer les membres de la communauté de l'adoration de leur totem à celle d'un dieu unique, dieu de sagesse et de bonté, en lequel ils mettent leur espérance, mais ni la logique ni les faits ne nous contraindraient à postuler la nécessité de ce double mouvement. Nous pourrions accepter comme probable l'hypothèse que dans certains cas, du moins, le passage s'est fait directement de la foi naïve et mal définie en un Protecteur et un Ami, puissant et secourable, au monothéisme conscient et éclairé de notre temps, et à cette hypothèse l'étude de la religion hébraïque semble apporter une réelle confirmation.

En réalité, on ne peut scientifiquement affirmer, d'après M. Jevons, qu'il soit impossible ou même improbable que dans la conscience de l'homme primitif même se soit faite la révélation du divin, tel que nous le sentons nous-même, je ne dis pas tel que nous le concevons. Dès lors le progrès religieux peut être considéré comme ayant beaucoup moins consisté en la découverte de conceptions et de sentiments nouveaux qu'en une conscience de plus en plus raffinée, délicate et déliée des émotions et des idées qui vivaient dès l'origine dans la pensée humaine, mais en-

Digitized by Google

veloppées encore et obscures. Ce n'est pas de la contemplation de l'univers qu'est née pour l'homme la notion du surnaturel, il la portait dans son cœur et l'histoire de l'évolution religieuse n'est que le récit des tentatives successives qu'il a faite pour donner à ce sentiment intime un fondement objectif.

Dès le commencement, il s'est senti dans la dépendance d'une Volonté surnaturelle et il a trouvé une sorte de joie dans cette dépendance qu'il a cherché par tous les moyens à faire plus étroite encore, parce qu'il y pressentait la sécurité de sa vie d'ici-bas et de sa vie d'au delà de la tombe, mais cette Volonté, il l'a incarnée dans les objets les plus singuliers, et cette union, c'est par les rites parfois les plus grossiers qu'il a cru pouvoir la rendre plus intime et plus sainte. La communion spirituelle entre ce dieu et ses adorateurs était partiellement réalisée dans l'offrande de la victime; elle était réalisée dans la mesure où Dieu se révélait à celui qui croyait l'honorer par ces rites, on en vint à croire que cette communion spirituelle était engendrée par le sacrifice sanglant lui-même, et c'est ainsi qu'à tous les moments de l'histoire les cérémonies et les dogmes sont venus cacher et manifester à la fois le divin aux regards des hommes. Depuis les âges lointains du monde, les hommes pieux ont fait effort pour s'unir à Dieu et c'est seulement dans le sacrifice consenti par le Christ et dans le sacrement qui le commémore, que leur espérance, longtemps déçue, a été enfin satisfaite.

III

Telles sont, en leurs traits essentiels, les idées qui dominent le livre, plein de sève et de vie, de M. Jevons; il a su, en cette œuvre d'ardente piété plus encore que de science impartiale, les relier avec une vigueur et une habileté peu communes et son argumentation semble, au premier abord, devoir résister victorieusement à toutes les attaques que l'on pourrait tenter contre les conceptions dont il cherche à établir à la fois la fécondité religieuse et l'exactitude.

Il nous paraît cependant que la méthode qu'il a suivie n'est pas à l'abri de toutes critiques, que certaines de ses interprétations ne sont pas celles qu'un esprit, dégagé de toute préoccupation dogmatique, donnerait naturellement des faits, que les faits eux-mêmes sont parfois dénaturés ou présentés sous un jour inexact, que ceux-là seuls qui peuvent servir à démontrer la thèse défendue sont d'ordinaire retenus, tandis que tous les autres, et quels qu'en soient le nombre et l'importance, sont systéma-

Digitized by Google

tiquement éliminés, et surtout enfin que pour admettre la légitimité des conclusions auxquelles il est parvenu, il faut reconnaître la vérité d'un certain nombre de postulats que rien ne contraint d'accepter et l'exactitude de définitions arbitrairement posées. Nous allons tenter maintenant de justifier ces réserves.

Remarquons tout d'abord l'attitude très particulière que prend M. Jevons devant les problèmes religieux. Il importe de la connaître avec précision, si l'on veut bien juger de la valeur de ses théories.

Dès les premières lignes de sa préface, une phrase met tout d'abord l'attention en éveil et la protestation implicite qu'elle renferme qu'il n'a point voulu faire œuvre d'apologète surprend et déconcerte quelque peu. Il a écrit, dit-il, son livre dans la conviction que les intérêts de la vérité et ceux de la religion sont fondamentalement identiques, de telle sorte qu'en servant les uns, il est assuré de servir aussi les autres.

Mais il semble évident que le seul but que se puisse proposer un savant ou un historien, c'est l'établissement de vérités nouvelles ou la critique de propositions ou de lois dès longtemps admises comme vraies sur des preuves insuffisantes et fragiles, parfois même ruineuses. Il tente de jeter plus de clarté sur les problèmes qu'il a pris à tâche de résoudre et, s'il ne réussit pas à en donner lui-même la solution, d'en faciliter du moins la découverte à ceux qui viendront après lui, en réunissant et en dégrossissant à leur profit les matériaux qui leur pourront fournir les éléments d'une plus exacte interprétation des faits.

L'historien, qu'il ait choisi pour domaine l'étude de la vie politique, économique ou religieuse d'une large ou fort étroite fraction de l'humanité, doit faire œuvre de vérité, et une seule chose doit le préoccuper : c'est d'énoncer des faits exacts et de déterminer, avec autant de précision et d'objectivité qu'il se pourra, les liens de causalité qui les unissent entre eux. Peu lui importe, ou peu lui devrait importer du moins, les conséquences que peuvent avoir pour telle ou telle dogmatique religieuse, pour telle ou telle doctrine politique ou sociale, pour le développement qu'ils apporteraient à telle émotion humaine ou les obstacles qu'ils mettraient à sa floraison, les résultats de ses recherches.

La critique n'est ni l'adversaire, ni l'amie d'aucune foi religieuse; elle ne saurait se faire l'auxiliaire intentionnelle de nulle tentative pour ruiner la piété dans les âmes, mais elle n'a point pour rôle de la consolider et de la raffermir; elle ne sait pas si les intérêts de la vérité sont conformes à ceux de la religion, elle n'a point à le savoir; le seul intérêt qu'elle connaisse, c'est celui de la vérité.

Digitized by Google

Ce sont là des affirmations banales et qui, neuves encore à demi, il y a un demi-siècle, sont tombées aujourd'hui au rang des lieux communs, mais il y a des lieux communs qu'il est parfois nécessaire de répéter; les vérités trop certaines et trop connues finissent par tomber dans l'oubli. M. Jevons, si familiarisé qu'il soit assurément avec les méthodes et l'esprit de la critique moderne (je n'en voudrais pour preuve que la magistrale étude qu'il a faite, en ce livre même, des mystères de la Grèce antique), semble, lorsqu'il touche à des problèmes d'histoire religieuse, d'un caractère plus général, ne plus avoir très présentes à la mémoire ces règles de logique, qui semblent évidentes par elles-mêmes, ces maximes tutélaires de l'indépendance scientifique du savant et de l'historien.

Il indique, au début de son premier chapitre, qu'il n'a compris dans le cadre de son ouvrage que les religions traditionnelles et qu'il a écarté de son plan celles qui se réclament d'un fondateur historiquement connu, et qui ont comme les lois, en opposition aux coutumes, un caractère positif, telles par exemple que le christianisme, le mahométisme et le bouddhisme. A prendre les choses à la lettre, il s'en est tenu à son programme. Mais le christianisme n'est absent qu'en apparence du livre de M. Jevons; l'idée chrétienne est toujours à l'arrière-plan de chacune de ses phrases, de chacune de ses pensées, et c'est à en montrer l'excellence religieuse et la supériorité morale que tend tout ce grand effort de synthèse historique et philosophique.

C'est là un but très noble et en soi parfaitement légitime, mais l'œuvre, qui s'inspire d'une pareille fin, y perd nécessairement quelque chose de sa valeur et de son autorité scientifique. M. Jevons aurait pu se proposer d'écrire une histoire naturelle de la religion, il en eût été capable entre tous à coup sûr : il s'est proposé un autre dessein, il l'a heureusement rempli, c'était, à n'en pas douter, son droit et il convient de le louer de la maîtrise qu'il a montrée dans l'exécution délicate du plan ingénieux et neuf qu'il s'était tracé. Mais il a la prétention d'avoir composé une œuvre purement objective, une œuvre conçue sous la pression des faits et dictée, si j'ose dire, par eux et c'est cette prétention qui ne nous semble justifiée qu'à demi.

Si M. Jevons n'avait pas été aussi préoccupé du désir de retrouver à la base de l'évolution religieuse un sentiment d'amour désintéressé et confiant, s'il n'avait point tenu, pour des raisons d'ordre moral, à placer l'origine même du développement dogmatique et rituel une croyance obscure encore et mal analysée, mais forte et vivante cependant, en l'unité de Dieu, s'il n'avait été persuadé de la nécessité d'établir que, dès les pre-

Digitized by Google

miers âges de son histoire, l'homme a eu conscience de la distance infinie qui le séparait de ce divin qu'il sentait cependant en son cœur tout proche de lui, il n'aurait sans doute point été amené à se faire de la religion des non-civilisés une conception aussi étroite et aussi artificiellement systématique, à exclure du nombre des dieux tous ceux qui n'ont pour leurs adorateurs ni bienveillance, ni bonté, à voir dans le sacrifice alimentaire une dégénérescence du sacrifice d'union et du repas sacramentaire, à dénier aux offrandes funéraires tout caractère proprement religieux, à élever une infranchissable séparation entre les cérémonies du culte et les pratiques magiques, qui n'ont pas cependant, tant s'en faut, toujours un caractère privé, à affirmer enfin qu'il existe dans l'esprit du sauvage et qu'il existait dans l'esprit de l'homme primitif une conception, mal définie à coup sûr, mais claire cependant, de la distinction du naturel et du surnaturel.

Parmi les thèses soutenues par M. Jevons, il en est quelques-unes que nous avons discutées déjà dans un précédent article et d'autres que nous examinerons ici-même et qui nous semblent réfutées par les faits et parfois par ceux que l'auteur a lui-même recueillis et groupés, mais il en est aussi un bon nombre qui ne sont en contradiction flagrante avec aucun des phénomènes religieux que nous connaissons : les interprétations qu'il propose pourraient, à la rigueur, être acceptées, s'il ne s'en présentait pas d'autres à l'esprit, plus naturelles et plus simples et qui rendent mieux compte des pratiques et des croyances, qu'elles ont précisément pour fonction d'expliquer. Or, c'est presque toujours le cas. Un critique, sans opinions préconçues, et qui étudierait l'évolution religieuse, dans le même esprit de détachement et d'objectivité scientifiques où il pourrait étudier les lois de la thermochimie ou de la vision, non seulement n'aurait point accepté la plupart du temps des solutions pareilles à celles auxquelles s'est rallié M. Jevons, mais je dis même qu'il ne les aurait pas imaginées.

M. Jevons proclame à plusieurs reprises qu'il n'est pas du domaine de l'historien de discuter la validité des croyances religieuses, qu'il doit se borner à rechercher à quelles lois sont soumises leur genèse et leur évolution. Nous sommes sur ce point entièrement d'accord avec lui, plus complètement d'accord, si j'ose dire, que lui-même, car, à cette question de la valeur et de la portée des conceptions dogmatiques et des pratiques rituelles, il ne peut s'empêcher par des voies détournées de revenir sans cesse : c'est celle qui le préoccupe et l'inquiète, c'est celle qui lui est toujours présente. Là est à la fois le grand intérêt et peut-être aussi la faiblesse scientifique de ce beau livre.

Digitized by Google

M. Jevons éprouve, et c'est le sentiment le plus légitime, un si profond respect pour les choses religieuses, qu'il paraît toujours craindre de les profaner en leur appliquant les procédés de critique et d'analyse qui sont en usage dans toutes les sciences psychologiques, historiques et sociales. Il s'excuse presque d'étudier le développement de la religion par les méthodes qui sont employées pour déterminer les lois auxquelles sont soumises les autres manifestations de l'activité humaine.

Les institutions religieuses, dit-il, ont, elles aussi, comme les institutions juridiques ou familiales, un côté social par où on les peut aisément aborder et qui les rend justiciables des mêmes procédés d'étude et de recherche qui sont employés dans les autres départements du domaine anthropologique[1]. C'est là une chose indéniable, mais quand bien même le culte des dieux n'aurait pas ce caractère collectif et public qu'il possède en fait, quand bien même l'accomplissement des rites ne constituerait pas l'une des multiples fonctions de la vie de la tribu ou de la cité, quand même enfin la religion tout entière se réduirait à des croyances individuelles, analogues du reste entre elles dans un même groupe, qui ne détermineraient le recours, pour se concilier la bienveillance des puissances supérieures, qu'à des pratiques d'ordre privé, elle n'en devrait pas moins être étudiée par les mêmes méthodes d'observation et d'analyse et de comparaison, qui sont d'usage dans le champ entier des sciences psychologiques et, puisque les religions anciennes ne nous sont connues que par les traces qu'elles nous ont laissées d'elles-mêmes dans des monuments figurés, des documents écrits ou des traditions orales où elles se sont survécu en se déformant, nous sommes bien obligés d'appliquer à l'examen des sources où nous en devons puiser la connaissance les mêmes règles de critique et d'herméneutique, auxquels s'astreignent les historiens, quelle que soit la région proche ou lointaine du passé de l'humanité, qu'ils se soient donné la tâche d'explorer.

Et cependant, M. Jevons, bien qu'il semble indiquer l'intention, à laquelle du reste il ne demeurera point fidèlement attaché, de n'étudier les religions que du dehors et comme institutions, ne paraît point être entièrement au clair sur la légitimité qu'il y a à soumettre les diverses formes qu'elles ont revêtues au cours de l'évolution historique à une comparaison méthodique. Les mettre ainsi en parallèle les unes les autres, c'est reconnaître qu'elles ont quelque chose de commun, c'est traiter de la même manière une religion de vérité et les religions de

1) *An Introduction to the History of Religion*, p. 2.

Digitized by Google

mensonge et d'erreur, où l'esprit humain s'est déçu lui-même comme à plaisir et n'y a-t-il pas quelque irrespect, quelque impiété même peut-être, à agir ainsi? M. Jevons, à coup sûr, ne l'admet point, mais l'objection lui apparaît assez sérieuse pour qu'il s'attarde à la discuter et à la réfuter, pour qu'il démontre à grand renfort d'argumentation que pour comparer deux objets ou deux institutions, il faut à coup sûr qu'ils aient quelque trait commun, mais il faut qu'ils soient dissemblables, que comparer, c'est distinguer autant que réunir. On s'étonne qu'un historien et un critique de sa valeur se soit arrêté, même un instant, devant un pareille scrupule et qu'il ait été pris du besoin de rassurer les autres en se rassurant lui-même [1].

Une autre objection s'est dressée devant lui, plus grave celle-là et d'apparence spécieuse pour un esprit comme le sien : l'évolution, c'est le passage graduel de formes inférieures à des formes plus complexes et plus hautes, et comme le monothéisme est la forme la plus parfaite de religion que nous puissions actuellement concevoir, nous serions entraînés à admettre, si nous appliquions à l'étude des religions les mêmes méthodes qu'au développement des êtres vivants et des institutions sociales, que le monothéisme est sorti par un progrès continu des plus anciennes et rudimentaires croyances, de l'animisme et du culte des morts. Mais une pareille théorie ne saurait être acceptée par ceux qui ont gardé entière leur foi dans la Bible. « Le monothéisme, d'après la *Genèse*, a été révélé dès le commencement, il ne saurait donc être le terme d'un processus de développement » [2].

M. Jevons se tire de la difficulté en faisant remarquer que toute évolution n'est pas nécessairement un progrès; l'évolution est aussi souvent, peut-être même plus souvent, régressive que progressive, et l'on peut envisager toute l'histoire religieuse de l'humanité comme celle d'une longue et persistante dégénérescence, exception faite, bien entendu, pour le peuple de Dieu et pour ceux qui ont reçu de ses mains le trésor toujours enrichi des révélations d'en-haut.

On peut concevoir aussi que les religions païennes présentent successivement un double mouvement de dégradation et de progrès et que dès lors l'étude de leurs vaines tentatives pour s'élever jusqu'au monothéisme mette en meilleure lumière la loi à laquelle obéit dans son développement la foi en Dieu unique. La logique étudie les sophismes pour mieux connaître les règles auxquelles il se faut plier pour raisonner

1) *Loc. cit.*, p. 3-4.
2) *Loc. cit.*, p. 5.

Digitized by Google

juste et d'une façon démonstrative; l'histoire, pour mieux connaître l'essence même du sentiment religieux, le doit étudier jusqu'en ses déviations. Nous ne discuterons pas cette conception de l'évolution des croyances et des rites; il suffit de l'exposer pour faire sentir, nous semble-t-il, que valables ou non, les fondements sur lesquels elle repose ne sont pas d'ordre scientifique.

M. Jevons d'ailleurs semble reconnaître lui-même que rien ne permet à l' « anthropologiste » d'affirmer comme un fait l'existence d'un monothéisme primitif, mais il ajoute, ce qui est indéniable, que nos procédés de recherche ne nous permettent point de remonter jusqu'aux origines, que « nos premiers parents » différaient peut-être autant des sauvages actuels, qu'ils diffèrent eux-mêmes de nous, et que dès lors nous pouvons attribuer à nos lointains ancêtres, si notre foi nous y oblige, telles croyances qu'elle comporte [1].

On pourrait objecter à l'auteur que nous n'avons nulle raison de douter que le parallélisme que nous constatons entre le développement mental et la civilisation matérielle soit de date récente, et que l'archéologie préhistorique nous révèle entre les conditions de vie des plus anciens des hommes que nous connaissions et des plus grossiers des sauvages d'aujourd'hui des ressemblances singulièrement étroites. Mais il nous suffit de faire encore remarquer ici que ce ne sont point des nécessités scientifiques qui obligent M. Jevons à recourir à un pareil expédient.

Il est nécessaire à la thèse qu'il défend qu'à aucune époque de son histoire, l'homme n'ait été dépourvu de religion : aussi écarte-t-il, sans même discuter et en s'appuyant sur le témoignage d'autorités, telles que Tylor, M. Müller, Ratzel, Tiele, Waitz, Gerland, Peschel, de Quatrefages, etc., les inférences qu'avaient cru pouvoir tirer d'observations incomplètes et superficielles certains voyageurs, qui affirmaient qu'ils n'avaient rencontré chez certaines peuplades nulles traces de croyances, ni de pratiques religieuses, mais il ne prend pas garde que ces affirmations erronées résultaient précisément de ce que ces voyageurs ont méconnu le caractère religieux de rites et de conceptions, auxquels il dénie lui-même toute signification surnaturelle, du culte des morts par exemple, ou des cérémonies magiques [2]. Si Tylor et la plupart des autres anthropologistes et ethnographes ont admis l'universalité des phénomènes religieux, c'est qu'ils se faisaient de la nature de ces phénomènes une tout autre idée que M. Jevons.

1) *Loc. cit.*, p. 6.
2) *Ibid.*, p. 7.

Digitized by Google

Un autre postulat de l'auteur, pour ingénieux et neuf qu'il soit, n'en porte pas moins le même caractère arbitraire. A ses yeux, la révélation de l'existence de Dieu, de sa personnalité, de la communion avec lui de l'âme du croyant, s'est faite de tout temps dans la conscience de tous les hommes et avec la même plénitude. Si, cependant, ils n'ont point eu tous du divin la même ample et vraie conception, c'est que leur attention, violemment appelée au dehors vers d'autres objets, s'est détournée des vérités religieuses dont leur cœur inconscient recélait le trésor. L'évolution religieuse régressive n'est ainsi que le résultat d'une distraction prolongée et toujours croissante. Que ce soit là une hypothèse séduisante, je le veux bien, qu'on la puisse admettre, en ne se faisant nulle illusion, d'ailleurs, sur son caractère conjectural, je n'y contredirai pas, mais poser comme un postulat nécessaire une pareille affirmation, en faire une de ces premières et indémontrables vérités qu'il faut accepter au seuil de toute science comme des données essentielles, c'est à quoi ne saurait souscrire nul historien des sociétés primitives, nul esprit ayant le sens juste de ce qu'exige de ceux qui en font usage la méthode critique[1].

IV

Nous tenions à faire clairement connaître, et par des analyses précises, l'attitude de M. Jevons à l'égard des questions religieuses et aussi des méthodes scientifiques : c'est seulement, en effet, en se référant à ses convictions personnelles et à sa philosophie générale, qu'on pourra comprendre les raisons qui lui ont fait attribuer à certains rites ou à certaines institutions une importance qui paraîtrait, à bon droit, démesurée à ceux qui tentent d'étudier objectivement l'évolution des cultes et des mythes.

Comme il importe à son désir latent de postuler l'existence à l'origine de toute l'évolution religieuse d'une sorte de monothéisme à demi-inconscient, que cette évolution n'ait pas dans l'animisme son point de départ naturel, M. Jevons a été amené à refuser à cette vie universelle et semblable à la sienne, dont le sauvage doue la nature entière tout caractère religieux. Il a dû en venir à affirmer que pour l'homme primitif, et aujourd'hui pour les non-civilisés, une distinction nette existe entre ce qui est surnaturel et ce qui ne l'est point, et que l'intervention

1) *Loc. cit.*, p. 8.

Digitized by Google

d'êtres supérieurs à l'homme et d'irrésistible puissance dans la trame des phénomènes n'a pu leur apparaître que sous la forme de miracles, en d'autres termes qu'ils n'ont pu croire aux dieux que parce que les prévisions empiriques, qu'ils avaient formées, étaient fréquemment déçues par les événements. Si l'homme avait vécu au sein d'une Nature, dont il eût dès l'abord su démêler les lois, l'idée du gouvernement divin du monde n'eût pu naître en lui, et cette idée ne se fût point formée davantage, si nulle notion de loi, d'ordre, de régularité n'avait germé en son esprit.

Pour que la théorie de M. Jevons soit acceptable, la condition, non point suffisante à coup sûr, mais en tous cas absolument nécessaire, c'est que chez le sauvage actuel, (nous n'avons nul autre moyen de nous représenter le contenu de la conscience de nos lointains ancêtres), une conception se retrouve distincte et claire de l'uniformité des lois de la nature. M. Jevons affirme qu'il en est ainsi et, comme il ne peut apporter de faits précis, reposant sur des témoignages concordants à l'appui de son affirmation, il est contraint de chercher à en établir l'exactitude par des raisonnements. Ces raisonnements ne nous semblent pas aussi probants qu'à M. Jevons lui-même. Son grand argument, c'est que le sauvage se conduit comme s'il croyait à l'uniformité des lois naturelles, qu'il accomplit certains actes avec l'entière confiance qu'ils auront certains résultats qu'il prévoit d'avance, qu'il combine sa conduite en vue d'un but souvent lointain et est convaincu que les démarches multiples qu'il a imaginées pour atteindre à une certaine fin lui permettront de l'atteindre de nouveau, bref, qu'il exprime dans toute sa manière d'être et d'agir sa foi implicite dans la constance des relations qui unissent les uns aux autres les phénomènes de la nature. Il est incontestable que les lois de l'association par contiguïté fonctionnent chez le sauvage comme chez le civilisé ; que lorsque deux événements se seront fréquemment présentés à sa conscience en succession immédiate, l'image de l'un évoquera l'image de l'autre et qu'une tendance se créera ainsi graduellement en lui, lorsque la première représentation lui apparaîtra à attendre l'apparition de la seconde. Comme la loi est réversible, l'image du second événement, c'est-à-dire du but, lui suggérera par un mécanisme aisé à comprendre, celle du premier, qui deviendra pour lui un moyen approprié pour réaliser une fin désirée, si l'image s'est accompagnée dans sa conscience d'états émotionnels agréables.

Si cette liaison des deux phénomènes objectifs est constante, une association inséparable se liera graduellement dans l'esprit du sauvage

Digitized by Google

entre les deux images, une association d'autant plus fortement serrée que la succession des deux événements sera, je ne dis pas plus régulière, mais plus fréquente. Il s'établira ainsi dans sa conscience une série de liaisons causales, d'où lentement, à mesure qu'une puissance de réflexion et d'analyse se constituera en lui, se dégagera la notion de causalité.

Mais une telle notion est un point d'arrivée, ce n'est pas un point de départ ; elle se forme lentement, graduellement dans l'intelligence du non-civilisé, et la causalité, telle qu'il arrive à la concevoir, est encore une causalité capricieuse et incertaine, une causalité qui n'implique pas la foi dans la constance parfaite des successions causales, qui n'entraîne pas nécessairement avec elle la notion de loi, qui, en fait, n'y parvient que très lentement. Il faut d'ailleurs remarquer que l'idée de l'uniformité des lois naturelles est encore plus étrangère au sauvage que celle de leur constance et qu'il ne se figure pas d'ordinaire l'Univers comme une unité dont toutes les parties sont liées, mais comme une collection de personnes perpétuellement en lutte et dont tantôt l'une l'emporte et tantôt l'autre, sans qu'on puisse savoir d'avance à qui restera l'avantage.

La notion de causes uniformes et constantes n'apparaît qu'à peine dans la conscience du barbare, du demi-civilisé, et cela non seulement parce qu'elle est en elle-même complexe et difficile, mais parce qu'elle est en contradiction avec la plupart des images, des conceptions et des sentiments qui occupent l'âme encore enveloppée des primiitfs, où s'agitent balbutiantes des pensées indécises. A tout objet, à tout être, le sauvage prête une volonté, des désirs, des raisonnements pareils aux siens, il pense le monde à sa ressemblance, il le pense donc inégal et capricieux comme il est lui-même, livré comme lui aux impulsions sans cesse changeantes de passions irréfrénées. C'est la plus faible peut-être, la plus effacée, la plus hésitante des conceptions qui se disputent la maîtrise de son esprit, qui triomphe par degrés et s'asservit lentement toutes les autres, parce que la constance réelle des successions causales vient confirmer sans cesse au cours des âges la notion incertaine et douteuse qui en était née en lui et la confirmer seule.

Toutes les autres idées du sauvage, plus tôt adultes en lui, plus vivaces et plus énergiques, s'émiettent peu à peu sous la morsure répétée des faits, et seule demeure, toujours grandissante et invaincue, cette notion de l'uniformité des lois du monde, à laquelle chaque observation bien faite apporte l'appui d'une preuve nouvelle et qui est devenue l'inébranlable fondement où s'est édifiée la science moderne. Mais affirmer

Digitized by Google

que, parce que le non-civilisé est arrivé à conquérir la connaissance des propriétés de certains corps, il s'est élevé à la pensée que le monde est soumis à l'empire d'invariables lois, c'est ne pas s'apercevoir d'une singulière disproportion entre les prémisses et la conclusion ; inférer de l'existence de consécutions d'images à celle de la conception réfléchie de rapports entre les faits, c'est ne point distinguer les uns des autres les phénomènes de l'habitude et les événements psychiques, où se manifeste l'intervention de l'analyse rationnelle. Les faits sur lesquels s'appuie M. Jevons pour conclure à l'existence chez le sauvage de la croyance à l'uniformité des lois naturelles, on leur peut trouver des parallèles exacts chez les animaux ; en viendra-t-il à affirmer qu'eux aussi ont une conscience claire des rapports constants qui unissent des phénomènes ?

M. Jevons admet que le non-civilisé investit de la vie même et de la volonté dont il est doué la nature entière, mais, dit-il, un esprit est un agent naturel au même titre qu'une force inconsciente et aveugle, et il serait impossible de trouver dans l'animisme universel les éléments nécessaires à la genèse de croyances et de pratiques religieuses. Des pratiques magiques impliquent bien la plupart du temps l'intervention de puissances spirituelles, mais c'est par des moyens naturels que cette intervention est provoquée : dès lors, elle n'a aucun caractère religieux et on ne peut concevoir que la magie soit comme une ébauche première et encore informe du culte des dieux. La sorcellerie ne consiste point en un ensemble de rites cérémoniels, mais en une collection de « recettes » empiriques ; elle est en tout comparable à la science, la seule différence c'est que les recettes qu'elle préconise sont mauvaises et que leur emploi ne donne pas les résultats qu'elle annonce.

Il en est au reste de la mythologie comme de la magie même ; c'est la science théorique des sauvages comme la sorcellerie est leur science appliquée ; elles n'ont l'une et l'autre avec la religion que des relations accidentelles et fortuites ; et s'ils n'avaient point tiré d'ailleurs des notions surnaturelles, tous les non-civilisés, à en croire M. Jevons, eussent été de précoces positivistes.

Ce sont là, à vrai dire, des conceptions arbitraires et qui résultent du vif désir de l'auteur de statuer une opposition formelle entre les pratiques habituelles de la vie et celles qui portent un caractère religieux. Le rite magique, c'est essentiellement une action contraignante exercée sur un esprit, soit directement et nous avons à faire alors à la magie sympathique, soit par l'intermédiaire d'autres esprits, évoqués par le sorcier et dociles à son vouloir, c'est le cas du chamanisme.

Digitized by Google

Mais dans l'une et l'autre alternative, c'est l'âme de l'objet que l'incantation ou le charme viennent atteindre et obligent, si le magicien a en lui une vertu assez puissante, à produire l'événement qu'il souhaite ou à écarter le péril qu'il redoute. L'acte « naturel », et c'est là seulement ce qui le différencie de l'acte magique, n'atteint que les corps ou du moins n'atteint l'esprit qu'à travers l'objet qu'il anime; la pratique magique, qui peut, au reste, être un acte purement matériel, agit en quelque sorte du dedans au dehors, elle ne tue ou ne féconde l'homme, l'animal ou la plante auquel elle est appliquée, qu'en exerçant tout d'abord son action bienfaisante ou funeste sur l'âme, pareille à celle du sorcier, qui est le principe de leur vie.

La sorcellerie ne peut être pleinement identifiée ni avec la science appliquée ni avec les cultes religieux, elle participe de leur double nature. Comme la prière ou l'offrande, c'est sur des esprits qu'elle est destinée à agir pour modifier par leur intermédiaire le cours des événements de la nature, mais le sorcier ne tente pas de séduire la volonté de l'agent spirituel par des présents ou de gagner sa bienveillance par des prières; il la contraint par des procédés matériels, par la force de certains charmes, la vertu de certains gestes et de certaines paroles, à faire ce qu'il souhaite et en cela il agit comme l'ingénieur ou le médecin, qui ne sollicitent pas le cours d'eau de changer son lit, ni le bacille de quitter l'organisme du malade, mais les y contraignent par des moyens appropriés. Seulement, il ne faut pas oublier qu'il n'y a pas une démarcation nette entre les rites religieux et les pratiques magiques, qu'aux charmes qu'emploient les hommes médecines et les chamans bien des procédés se mêlent qui tendent à se concilier la faveur des esprits, à les amener à faire de bonne grâce, ce à quoi on aurait peine à les contraindre, et que beaucoup de cérémonies religieuses portent les indéniables traces de l'étroite similitude qu'à l'origine elles devaient offrir avec les rites auxquels ont recours les faiseurs de pluie, les guérisseurs ou les magiciens qui procurent la fertilité du sol et la fécondité des troupeaux.

Le sacrifice d'union lui-même, le sacrifice totémique, que M. Jevons présente comme le type premier de l'acte religieux, de l'acte de piété, porte une singulière ressemblance avec les pratiques dont le caractère magique est indéniable : l'aspersion de sang qui appelle le dieu dans la pierre de l'autel est à certains égards une cérémonie comparable à l'évocation d'un esprit par des fumigations, des paroles ou des gestes mystérieux.

Et d'autre part, les plus matérielles d'entre les recettes des sorciers

Digitized by Google

comme les plus naïvement puériles et les plus grossièrement obscènes d'entre les mythes peuvent acquérir une valeur religieuse, dès l'instant où ils deviennent le véhicule d'une émotion pieuse, le moyen imparfait et inhabile dont dispose le sauvage pour exprimer ce sentiment de dépendance, cette soumission tantôt craintive, tantôt à demi-confiante qu'il éprouve devant cet immense, mystérieux et vivant Univers, devant cette troupe d'esprits, pareils à son âme, qui l'entourent et l'enserrent de toutes parts.

En un sens, il est très juste de s'inscrire en faux contre la formule en vogue auprès de certains anthropologistes et d'après laquelle le sauvage confond et mêle sans cesse l'une avec l'autre la notion du naturel et celle du surnaturel; la vérité, c'est qu'elles lui font toutes deux défaut. Les pouvoirs avec lesquels il est en lutte et ceux qui l'aident et le protègent, les objets qui l'entourent, les hommes de son clan et les étrangers, les astres, les arbres, les animaux, les fontaines, tout cela est de même essence pour lui; en réalité, tout cela ne diffère pas à ses yeux, de nature, de qualité, mais seulement de puissance, d'énergie. Entre le sorcier et le dieu, entre le vivant et le mort, la plante et l'homme, l'animal et l'étoile, nulle différence véritable, nulle opposititon, tous ces êtres sont des âmes, des âmes de valeur et de force inégales, vêtues de vêtements divers, investies de fonctions dissemblables, mais pareilles en cela précisément qu'elles sont des âmes, et des âmes toutes conçues à l'image de l'âme humaine, de cette âme primitive, capricieuse et troublée, rusée et violente à la fois, capable cependant de tendresse, de bonté, de sacrifice.

Le surnaturel, au sens où le prend M. Jevons, n'existe pas pour le sauvage. Le miracle n'est pas pour lui la violation d'une loi, mais la manifestation d'une force, d'une puissance qui passe l'ordinaire; il ne s'étonnera pas qu'un mort ressuscite, mais il sait que seuls les plus puissants d'entre les dieux et les plus habiles d'entre les sorciers peuvent une telle chose. Le miracle lui est un signe de la présence du dieu, mais il est pour son intelligence aussi peu « miraculeux » que le fleuve qui coule ou le blé qui pousse au sillon. Ce qui tient une grande place dans son esprit, c'est une notion quelque peu différente de celle du surnaturel, la notion du merveilleux, de l'extraordinaire, du rare. Il s'attache à tout ce qui révèle une force plus grande et par là même plus divine, il la révère en toute occurrence et l'adore en raison même de son énergie, et si elle lui est cruelle et malveillante, il la redoute et cherche à l'apaiser, si elle lui est bonne et secourable, il se prend à l'aimer, il se confie à elle, il adresse vers elle ses supplications et ses prières.

Digitized by Google

Pour M. Jevons, la divinisation de ces multiples esprits, qui transforment le monde en un ensemble d'êtres qui vivent et qui veulent, s'est faite après coup, si j'ose dire. La rivière coule parce qu'un esprit la meut, la plante grandit parce qu'un esprit qui est en elle la fait croître; ce sont des interprétations qui doivent, d'après lui, se présenter d'elles-mêmes à l'intelligence des primitifs et leur apparaître aussi « naturelles » que l'action exercée sur leurs propres mouvements par leur volonté. Puis un jour l'arbre est tombé sur un ennemi qui les poursuivait et l'a tué, une maladie est sortie du fleuve et a dévasté la tribu : ces actes inattendus, et qui déconcertent leurs prévisions, leur apparaissent comme l'œuvre d'agents surnaturels et comme ces agents, ils les identifient avec l'esprit de l'arbre, avec l'esprit de la rivière, les événements de chaque jour revêtiront le même caractère miraculeux et la lente marche des eaux, l'épanouissement des fleurs manifesteront la même présence divine.

Cette théorie séduisante aurait une spécieuse apparence d'exactitude, si le sauvage limitait la fonction de chaque esprit à la production de quelque phénomène déterminé, mais cette « spécialisation » des fonctions des âmes des objets ne s'est faite que graduellement.

A l'origine, il n'y a pas plus de *departmental spirits* que de *departmental gods*; chaque dieu manifeste sa puissance de mille manières différentes et nul domaine particulier ne lui est assigné à l'exclusion de tous les autres, l'esprit, qui fait verdoyer le chêne ou le palmier, prédit l'avenir, guérit les maladies, fait tomber la pluie ou périr les bestiaux, et tout cela, non parce qu'il a usurpé un pouvoir qui ne lui appartenait pas, mais seulement parce qu'il est un esprit. M. Jevons répondrait que le sauvage lui aussi se sent et se sait être un esprit et qu'il ne s'investit point lui-même de la puissance surnaturelle dont les astres ou les animaux lui apparaissent souvent doués si les sorciers, ajouterait-il, se croyent capables de faire tomber la pluie à leur gré ou d'arrêter le cours du soleil, c'est qu'ils ont foi dans l'efficacité « naturelle » de certaines recettes. Mais il faut remarquer que les non-civilisés attribuent fréquemment à certains membres de leurs tribus et en dehors de la célébration de tout rite magique, une efficace puissance sur les éléments[1] et qu'ils ne regardent pas ces privilégiés comme ayant une nature différente de la leur, mais seulement une puissance plus grande. Si le magicien ne réussit pas à atteindre par ses incantations, le but qu'il s'était assigné, il ne verra pas dans son échec la

1) J. G. Frazer, *The Golden Bough*, I, p. 30-56.

Digitized by Google

preuve qu'un Pouvoir d'une essence différente de la sienne, qu'un Être surnaturel est venu contre-carrer ses efforts, mais il croira simplement qu'il a eu affaire à plus habile, à plus savant, à plus fort que lui.

La vérité, c'est que la notion du surnaturel est une notion que j'appellerais volontiers récente et qui s'est formée dans les esprits à une période très postérieure à celle où se sont constituées les religions naturistes; elle n'a pu apparaître qu'avec la conception de la transcendance des dieux et l'idée d'un Cosmos gouverné du dehors par des volontés d'une incommensurable puissance avec la volonté humaine. Il a fallu, pour qu'elle se développât dans certaines âmes, que la foi y eût péri dans le pouvoir des sorciers et dans la vie et la consciente volonté de tous les êtres et tous les objets qui constituent l'Univers.

Lorsque cette vue rationnelle des choses, cette conception mécaniste du monde s'altèrent, on voit reparaître l'idée de l'efficacité magique de certains rites, mais alors ils prennent un caractère sacrilège, précisément parce que les dieux, à l'origine très voisins des hommes, se sont éloignés d'eux au point de sembler d'une autre essence : toute tentative pour contraindre leur vouloir, qu'on s'est accoutumé à fléchir par des prières, apparaîtra dès lors absurde ou criminelle.

Et la magie « naturelle » naîtra, ancêtre légitime de la science, ensemble des procédés en usage, pour agir sur la nature, qui ne pense ni ne veut, sur la nature, œuvre des dieux. Le magicien dès lors agira, à l'imitation des dieux : il ne cherchera pas à faire malgré eux ce qu'ils ne veulent point, mais à se conformer aux règles qu'ils ont eux-mêmes posées, il tentera de pénétrer leurs secrets et de faire mouvoir à son tour les rouages de la machine qu'ils ont fabriquée de leurs mains. Mais le mot de « magie » n'est plus ici qu'une métaphore : c'est découverte, science, invention qu'il faut dire.

L'inventeur ou le savant passe à cette période tour à tour pour un téméraire ou un inspiré. Mais il est distinct des dieux comme le monde lui-même; il n'en allait point ainsi du sorcier sauvage.

Semblable aux Puissances qu'il pliait à son vouloir, il était membre, avec tous les êtres de l'Univers, de la même famille qu'elles-mêmes ; tantôt battu dans cet effort pour dominer les éléments et les hommes, tantôt vainqueur, il n'aurait point su distinguer son action de celle des dieux, elle était de même nature que la leur et elle s'exerçait par des moyens pareils; il n'était pas la demeure et l'instrument d'un dieu, mais une sorte de dieu mortel, et les Esprits étaient non pas ses maîtres, mais ses collaborateurs, bénévoles ou forcés. Tous les termes de passage se retrouvent du

Digitized by Google

reste entre le sorcier australien et l'inspiré qui dit la volonté du Juge éternel, du souverain juste et bon.

Mais le magicien primitif, qui survit dans l'Afrique noire ou l'Asie boréale, avec son caractère ancien, se revêt dans les civilisations plus avancées d'un nouveau et effrayant caractère; il est, par la croyance populaire, investi du pouvoir de faire directement, par ses incantations et ses charmes, une partie des choses que l'on sollicite de la bienveillance des dieux par des sacrifices et des prières. Il usurpe ainsi un rôle qui ne lui appartient pas, il viole une sorte de « tabou » sacré et peut attirer sur tout le groupe auquel il appartient la colère des Immortels, dont il est cependant impuissant à le protéger. Dès lors, il est tenu à l'écart, haï et redouté à la fois, et il a recours à son art seulement pour satisfaire ses désirs de vengeance et de cruauté ou les passions criminelles des autres hommes, auxquelles les dieux, en qui se reflète la moralité nouvelle de leurs adorateurs, refusent alors de servir de ministres. Et cependant quelque chose subsiste de ses attributions anciennes dans le double rôle de guérisseur et de fécondateur qui demeure assigné au magicien.

Nulle hostilité semblable ne peut exister contre l'homme-médecine ou l'angekok qui fait œuvre pareille à celle des esprits ou des dieux, parce qu'il est d'essence pareille; il fait souvent œuvre méchante et mauvaise, mais les dieux comme lui; on le craint, ainsi fait-on pour eux, mais cette crainte ne se complique pas de cette haine méprisante, qui va au violateur des règles sacrées, tutélaires du salut commun.

Faire préexister à l'existence même de la magie la notion du surnaturel, considérer la sorcellerie, partout où elle apparaît, comme une dégradation ou une déformation de la religion, c'est aller à l'encontre des faits les mieux établis et les plus uniformement interprétés par tous les gens qui ont été en contact avec les non-civilisés : M. Jevons n'a pu soutenir cette thèse que par son refus de distinguer entre les époques et les milieux. S'il avait voulu tenir plus de compte du moment de l'évolution sociale, où se plaçait le rite ou l'institution qu'il examinait, il n'aurait point fait ainsi un « bloc » de la sorcellerie grecque ou médiévale et de la magie des nègres d'Afrique ou des Koriaks de Sibérie. Malheureusement, il est avant tout un merveilleux connaisseur de l'antiquité grecque et ce sont les façons de penser de civilisés ou de demi-barbares qu'il projette déformées non seulement dans l'âme de l'homme primitif, ce qui échappe un peu à tout moyen de contrôle, mais aussi dans celle des sauvages actuels. S'il avait vécu dans une fami-

Digitized by Google

liarité plus étroite et plus prolongée avec les documents, s'il les avait lus sans chercher à en tirer des preuves pour ou contre aucun système, mais seulement pour se rendre compte du contenu de l'intelligence d'un Australien ou d'un Peau-Rouge, nul doute qu'avec sa sagacité et sa bonne foi, il ne fût arrivé à de tout autres conclusions.

Est-ce à dire cependant que tout doive être effacé du curieux et suggestif chapitre que M. Jevons a consacré à la magie « sympathique »[1]? Telle n'est pas notre pensée. Il est un grand nombre de pratiques de sorcellerie qui ne pouvaient se transformer en rites religieux ni donner naissance à cette magie en conflit avec la religion que le distingué théologien a eu spécialement en vue; elles sont toutes fondées sur cette croyance à l'action du semblable sur le semblable, qui a été si clairement mise en lumière par les efforts combinés de la plupart des mythologues contemporains[2]. La personne même du sorcier ne joue aucun rôle dans leur efficacité, elles peuvent être accomplies par le premier venu, elles ne sont nullement secrètes. A vrai dire, ce sont à peine des pratiques magiques, ce sont des « recettes » empiriques, pour obtenir, par tel ou tel moyen, un effet désiré. Mais il faut remarquer qu'en fait, il est fort rare qu'elles se présentent à nous ainsi dégagées, si j'ose dire, de tout élément superstitieux, que dans la grande majorité des cas elles empruntent au *mana* de celui qui y a recours, une bonne part de leur vertu, et qu'il est d'ordinaire clairement entendu de tous que ce n'est pas sur l'objet même ou le phénomène qu'on agit, mais sur l'esprit qui y est incarné. Dès lors, ces rites symboliques; où se mêlent la plupart du temps des appels à leur collaboration pour l'œuvre désirée aux âmes des morts et aux esprits qui résident dans les eaux, les arbres ou les rochers et qui habitent au corps des animaux, prennent un caractère très différent; ils ne sont plus séparés par nulle infranchissable barrière des rites religieux. C'est par une hypothèse qui ne correspond peut-être à aucun stade réel de l'évolution humaine que nous pouvons nous représenter à l'état de complet isolement, à l'état « pur », si j'ose dire, ces pratiques de magie symbolique; ce n'est point ainsi qu'elles nous apparaissent dans la vie quotidienne des sociétés sauvages et barbares, sur lesquelles nous possédons des observations précises.

Il faut au reste remarquer que si la thèse de M. Jevons était vraie, si les

1) *An Introduction to the History of Religion*, p. 28-40.

2) A. Lang, *Mythes, rites et religion* (traduction française. Paris, 1895), p. 90-96.

Digitized by Google

pratiques magiques avaient appartenu à un tout autre domaine de l'activité humaine que la religion, une autre opinion à la défense de laquelle il s'est attaché deviendrait caduque, à savoir l'idée que la science n'a pu s'édifier que sur les ruines de la magie et que cet abandon de rites, auxquels s'étaient longtemps attachés les hommes, résultait directement de ce qu'ils impliquaient des croyances en désaccord avec les exigences de la piété.

Pour M. Jevons, un homme ou un groupe d'hommes persiste dans les manières d'agir et de penser qui lui sont familières jusqu'au moment où les conséquences qu'elles entraînent viennent en conflit avec quelque sentiment puissant et durable ; les leçons de l'expérience ne sont comprises que de ceux dont l'attention est éveillée aux enseignements qu'elles renferment, et seules des émotions fortes peuvent provoquer une attention assez persistante pour qu'elles soient écoutées jusqu'au bout. Les pratiques magiques, d'après lui, eussent eu beau aboutir à de perpétuelles déconvenues pour ceux qui y recouraient, elles n'en seraient pas moins demeurées en usage, barrant la route à toute conception vraiment scientifique de l'univers, si elles ne fussent devenues, à un certain moment, choquantes et presque sacrilèges au regard de la conscience religieuse.

Mais il est à remarquer que si la magie s'était réduite tout entière à n'être qu'un ensemble de recettes empiriques, d'agronomie, d'industrie, de médecine, de jurisprudence et d'art militaire, fondées sur une connaissance erronée des lois qui régissent ces phénomènes de la nature, elles n'eussent pu que bien difficilement heurter les susceptibilités du plus pieux d'entre les dévots. Il fallait nécessairement, pour que le conflit se produisît, qu'il y eût quelque relation entre les cérémonies religieuses et les pratiques de sorcellerie, qu'elles appartinssent à un même groupe de phénomènes ; il fallait, en d'autres termes, qu'elles eussent revêtu ce caractère « surnaturel », (j'ai fait déjà sur ce mot les plus expresses réserves), que l'auteur leur dénie formellement. Il le reconnaît lui-même.

Pour sortir d'embarras, on pourrait, il est vrai, recourir à une nouvelle hypothèse, celle qu'il a formulée pour expliquer que la sorcellerie a été fréquemment considérée par ceux qui la pratiquent, comme de même ordre que les rites sacrés. Lorsque deux races d'inégale culture arrivent au contact l'une de l'autre, les membres de la race supérieure constatent qu'un grand nombre de choses, qu'ils considèrent comme du domaine exclusif des dieux, les membres de la race inférieure tentent de les produire et réussissent à les produire par des procédés magiques ; ils usurpent ainsi le rôle qui n'appartient qu'aux Puissances divines et transforment en actes surnaturels ces applications de règles empiriques

Digitized by Google

l'art de guérir ou de cultiver les champs. La croyance à la magie s'établit dès lors dans sa plénitude; et par une sorte de contagion, les hommes qui appartiennent à la race inférieure en viennent aussi à être convaincus qu'ils sont les ministres de pouvoirs surnaturels et accomplissent ce qu'ils ne sauraient accomplir livrés à leurs propres forces. Le conflit est ouvert entre la sorcellerie et la religion et, lorsque c'est la religion qui sort victorieuse de la lutte, la science peut naître à son abri tutélaire du sol où gisent les débris épais des superstitions primitives.

Mais il convient de faire remarquer d'abord que, même si cette hypothèse était conforme à la réalité des choses, elle ne nous fournirait pas une solution acceptable de la difficulté devant laquelle nous nous trouvons arrêtés, puisqu'elle implique précisément que déjà les membres de la race supérieure ont constaté que certains phénomènes étaient soumis au contrôle exclusif des puissances supérieures et qu'il était à la fois vain et téméraire de tenter d'en provoquer l'apparition en recourant aux procédés de la magie symbolique. Or, si nous avons bien compris ce que voulait dire M. Jevons, c'est un résultat qui ne se pourrait guère produire que si déjà la foi en l'efficacité de telles pratiques avait été ébranlée par l'impression d'impiété et de sacrilège qu'elles éveillaient dans les âmes, et l'on ne peut qu'avec peine se représenter comment de pures recettes, dénuées de toute signification surnaturelle pouvaient éveiller une telle impression.

Il convient d'ajouter qu'en fait, si des pouvoirs magiques sont fréquemment attribués aux membres des races les plus grossières par leurs vainqueurs ou leurs voisins plus civilisés, si le phénomène inverse se peut parfois observer et surtout dans les relations des sauvages des différentes régions de la terre avec les blancs, si même, comme le fait remarquer M. Jevons[1], les différences de race sont en certains cas suppléées par des différences de culture entre les hommes qui appartiennent aux diverses classes d'une communauté, il arrive que nous trouvions les pratiques de sorcellerie en usage dans des sociétés au sein desquels n'apparaissent à l'heure actuelle ni ces différences ethniques, ni ces différences de niveau intellectuel et moral. Ni l'Australie, ni l'Asie boréale, ni les tribus indiennes ou esquimaudes de l'Amérique anglaise ou du Brésil ne nous paraissent pouvoir fournir un argument à l'appui de la théorie de M. Jevons, et ce sont terres cependant où la magie s'épanouit en pleine floraison. On aurait sans doute la ressource de dire que ces différences de races et de croyances se sont effacées au cours des âges et d'en postuler l'exis-

1) *Loc. cit.*, p. 37.

Digitized by Google

tence à une époque antérieure. Mais on peut répondre par l'adage latin : *Quod gratis asseritur, gratis negatur*. La plupart des Bantous de l'Afrique australe considèrent, il est vrai, les Boschimans comme des sorciers, mais de là à affirmer qu'ils ont emprunté à ces Boschismans tous les rites magiques qu'ils pratiquent et qui sont assez différents de ceux de leurs misérables voisins, il nous paraît y avoir logiquement un écart vraiment trop grand pour qu'on puisse valablement raisonner comme le fait l'auteur.

Nous avons longuement insisté sur cette question, qui en apparence ne se rattache pas directement au sujet spécial de cet article pour un double motif : en premier lieu, le livre entier de M. Jevons repose sur sa conception du surnaturel et sur la distinction qu'il établit entre les pratiques magiques et les rites religieux, et sa théorie du totémisme et du sacrifice d'union elle-même, il l'adopte en réalité beaucoup moins, parce qu'elle se dégage nécessairement à ses yeux de l'analyse des documents, que parce qu'elle lui semble permettre d'échapper à la fois à deux interprétations de la religion, qui lui sont également odieuses, celle qui l'identifie en ses origines avec la sorcellerie et celle qui l'assimile à un marché. Disons d'ailleurs en passant que c'est là peut-être une espérance vaine ; les rites sanglants sont étroitement apparentés aux pratiques magiques et le contrat totémique ou l'alliance entre un clan et son protecteur divin, n'est peut-être pas aussi pur, nous semble-t-il, que le croit M. Jevons de tout élément mercantile.

D'autre part, nul meilleur exemple ne pouvait être donné des procédés subtils et puissants que l'auteur emploie dans la discussion. Il convaincrait toujours, s'il ne fallait pas commencer par lui accorder le bénéfice de trop d'hypothèses gratuites, s'il ne fallait pas se résigner à interpréter trop souvent à sa suite les faits d'une manière à la fois trop uniforme et trop compliquée, s'il argumentait moins et apportait à l'appui des opinions qu'il soutient plus d'observations puisées à des sources plus variées : la critique psychologique et le raisonnement permettent de renverssr les constructions d'autrui, mais, dans le domaine historique du moins, on n'édifie rien qu'avec des faits.

V

D'après M. Jevons la conception animiste de l'Univers et le sentiment du surnaturel sont deux phénomènes psychiques logiquement disconnexes, mais il reconnaît qu'en fait ils se trouvent toujours associés. On

Digitized by Google

ne connaît pas de population chez laquelle l'idée que l'homme est soumis à la domination de puissances qui dirigent sa vie et sa destinée ne s'accompagne pas de la conviction qu'il y a en tout être, en tout objet, une vie, une volonté, une intelligence pareilles à celles des hommes, on n'en connaît pas non plus, qui, ayant ainsi répandu son âme dans la nature entière, demeure cependant persuadée que nul pouvoir n'existe supérieur au pouvoir de l'homme, capable de décevoir ses prévisions et de se jouer de ses efforts. Que l'on accepte ou que l'on repousse les théories de M. Jevons du sentiment du surnaturel, il faut donc accepter comme un fait l'existence dans toutes les sociétés non civilisées ou à demi-civilisées seulement, de la croyance à des esprits revêtus d'une puissance qui dépasse celle de l'homme, et qui sont l'objet d'un culte religieux.

Quelle sera la nature de ce culte? Aura-t-il pour fin de contraindre la volonté de ces esprits à se plier aux dessus de l'homme, ou d'apaiser leur colère ou de se concilier leur bienveillance par des présents ou enfin d'exprimer la joie et la reconnaissance que font éprouver leurs bienai ts. M. Jevons pense que l'attitude de résistance hostile au vouloir des dieux n'a jamais pu être qu'exceptionnelle et transitoire, et que les hommes n'ont pas dû tarder à s'apercevoir de la vanité de leurs efforts pour lutter contre des êtres dont le caractère surnaturel était devenu pour eux évident : aussi affirme-t-il, un peu légèrement d'après nous, que là où les voyageurs, les missionnaires religieux ou scientifiques, les résidents politiques ou commerciaux, les indigènes eux-mêmes ont cru voir des tentatives pour obliger par des procédés magiques les dieux à accorder aux membres d'un clan la fécondité de leurs troupeaux ou la victoire sur leurs ennemis, il n'existait rien de pareil : ils ont été dupes d'erreurs d'observation ou d'interprétation. C'est aller un peu trop vite en besogne.

Les nuages et la foudre sont considérés fréquemment, dans l'Afrique australe, comme des êtres à demi divins, et, cependant, les Zoulous ont recours à des procédés magiques pour faire tomber la pluie ou se lever le vent; l'éclair et le nuage orageux obéissent à la voix des sorciers et des chefs[1]. Des cérémonies, analogues en tout point aux pratiques de la magie symbolique, figurent dans certaines formes du sacrifice védique et sont nettement destinées à procurer la chute de la pluie; on ne contestera pas, cependant, le caractère naturiste des anciennes religions de

1) Callaway, *The religious System of the Amazulu*, p. 92, 385.

Digitized by Google

l'Inde[1]. Les danses, en usage chez les Australiens pour assurer le succès de la chasse, ont très nettement le caractère de charmes destinés à obliger les animaux à se laisser tuer, et cependant ces animaux sont presque toujours considérés comme investis de pouvoirs surnaturels[2]. Les rites propitiatoires, qui ont pour but d'amener l'ours à ne pas s'irriter contre ceux qui le tuent, sont eux aussi, semble-t-il, des rites magiques; et leur but, cependant, est d'écarter du chasseur la vengeance d'un être qui est presque placé au rang des divinités thériomorphiques[3].

La croyance à la puissance contraignante de la parole et surtout de certaines incantations rituelles existe indéniablement chez les Ojibways[4], comme chez la plupart des Peaux-Rouges, et ils en usent pour plier à leur volonté des animaux, qu'en d'autres circonstances, ils implorent. Il est à peine besoin de rappeler ici l'efficacité directe attribuée aux mantras dans l'Inde et à leurs karakias par les sorciers maoris[5].

Les angekoks esquimaux[6], comme les chamans tartares ou sibériens, se font obéir des esprits, et les contraignent à leur accorder ce qu'ils souhaitent. Rien ne saurait être plus caractéristique à cet égard que les moyens employés par les indigènes de l'Alaska pour obtenir un calme et qui consistent à maltraiter de mille manières le démon du vent qu'on a d'abord attiré près du feu, en lui offrant de se chauffer[7].

Ce ne sont là que quelques exemples cités sans ordre et tels qu'ils me reviennent à la mémoire; mais tous les mythologues et les ethnographes, qui ont touché à la question, ont apporté en grand nombre des faits probants recueillis aux meilleures sources, et qui établissent l'existence très générale de la croyance à la possibilité d'exercer sur les forces divinisées de la nature, les animaux sacrés, les âmes des morts, inspiratrices à la fois et servantes divines des magiciens, une contrainte véritable, à l'aide de pratiques magiques[8].

1) A. Bergaigne, *La religion védique*, I, p. 126-138.
2. A. Lang, *loc. cit.*, p. 94-95.
3) Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtchatka*, p. 280-331; Erman, *Travels in Siberia*, II, p. 43.
4) J. A. Kohl, *Kitschi-Gami*, II, p. 231-32.
5) J. Muir, *Sanskrit Texts*, V, p. 441; Shortland, *Traditions of the New Zealanders*, p. 130-135.
6. Eggede, *Description et histoire naturelle du Groenland* (1773), p. 142 et seq.
7) *Arctic papers for the Expedition of* 1875 (R. geogr. Soc.), p. 274.
8) Cf. surtout J. G. Frazer, *The golden Bough*, I, p. 7-56.

Digitized by Google

S'inscrire en faux au nom d'une théorie contre un ensemble de témoignages concordants, qui émanent d'observateurs bien placés pour apprécier sainement les faits, et que des critiques aussi pénétrants que E. B. Tylor, A. Lang ou J. G. Frazer ont considérés comme valables et solides, c'est peut-être attribuer à ses conceptions personnelles plus d'autorité qu'il ne serait légitime de leur en accorder. Que si M. Jevons vient dire que ces pratiques ont perdu leur véritable caractère au cours de l'évolution religieuse et sociale, qu'à l'origine, simples recettes empiriques pour la production de certains phénomènes ou rites pieux destinés à se concilier les dieux, ils se sont dégradés et transformés ultérieurement en pratiques de sorcellerie, il semble qu'on lui pourrait répondre que si l'existence de la magie est intelligible à une époque où la conception est apparue déjà de l'indéniable supériorité des dieux sur les hommes, et de leur active bonté pour ceux qui les adorent, c'est seulement à titre de survivance, et que l'on aurait vraiment quelque peine à comprendre comment ces coutumes rituelles, qu'il juge déjà incompatibles avec ce que l'intelligence rudimentaire et obscure du sauvage a pu lui révéler du divin, se seraient précisément formées au moment où le sentiment religieux s'est affiné et l'idée s'est faite plus claire des relations qui peuvent unir l'homme à des Puissances surnaturelles.

Les rites en usage dans les cultes divins ont sans doute été souvent employés pour des fins magiques par les sorciers à toutes les époques, mais c'est parce qu'ils gardaient en eux la foi, formée dès longtemps dans leur tribu ou leur nation, de la force contraignante de certaines paroles, de certains gestes ou de certains actes.

Remarquons d'ailleurs que, si M. Jevons juge aussi étrangère à la conscience de l'homme primitif l'idée d'apaiser les dieux par des présents que celle de les obliger par l'accomplissement de pratiques cérémonielles à faire tomber la pluie où à écarter de la tribu les maladies, il semble implicitement reconnaître que la pensée que l'on pouvait entretenir avec ces Pouvoirs surnaturels des relations amicales ne saurait s'être présentée d'elle-même aux membres des anciens clans, puisqu'il admet qu'elle leur a été suggérée par une analogie avec ce que l'expérience leur avait appris de leurs rapport avec les âmes de leurs parents morts.

Il est donc de la plus grande importance pour lui d'établir que le sentiment habituel que les non-civilisés éprouvent à l'égard des morts n'est pas celui de la crainte ; il a cru être en mesure de le prouver, et les textes qu'il cite semblent au premier abord donner à son opinion

Digitized by Google

une extrême autorité; mais il convient de ne pas oublier qu'il s'agit ici avant tout d'une question de statistique. Quand bien même, dans la plupart des tribus, le sentiment, ressenti à l'égard des morts, serait un sentiment d'amour et d'amicale confiance, il suffirait qu'il en fût autrement dans un certains nombre de groupes ethniques, pour que l'argumentation de M. Jevons se trouvât renversée, puisque l'explication qu'il propose est une explication d'un caractère général, et que cette croyance à la bienveillance des morts à l'égard des vivants constitue l'un des anneaux nécessaires de la chaîne de ses raisonnements. Mais l'examen attentif des faits montre que dans les cinq septièmes au moins des cas, le culte des morts est déterminé exclusivement par la crainte qu'inspirent aux survivants les âmes des défunts; tel est du moins le résultat auquel est arrivé M. S. R. Steinmetz, à la suite de la longue et persistante enquête à laquelle il s'est livré sur ce sujet spécial [1]. Si les faits ont été correctement interprétés par le juriste hollandais, et les remarques que j'ai pu faire au cours des recherches auxquelles je me suis personnellement livré sur le culte des morts et la destinée de l'âme dans l'autre vie m'inclinent à le penser, la thèse défendue par M. Jevons perd l'un des meilleurs arguments sur lesquels elle pût s'appuyer.

Remarquons d'ailleurs que si un grand nombre des faits groupés par Steinmetz ne se peuvent expliquer que par la présence dans la conscience des vivants d'un sentiment complexe de crainte et de malveillance à l'égard de ceux qui ne sont plus, la tendresse pour les morts, dont certaines pratiques portent l'indéniable marque, n'est point du tout exclusive d'une très réelle crainte éprouvée envers eux. Il est peu de pays chrétiens où le culte affectueux des morts ait persités jusqu'à nos jours aussi intact que dans la Bretagne armoricaine, la coutume même a subsisté du repas rituel offert aux âmes des défunts à certaines époques de l'année [2], et cependant l'approche des âmes est redoutée, leur contact est mortel. Lorsque M. Jevons vient citer comme preuves à l'appui de l'opinion qu'il défend, les cérémonies usitées lors des funérailles chez les populations Ewe et Tshi de la côte de Guinée [3], on ne peut s'empêcher de penser que c'est précisément dans le royaume Achanti et au Dahomey qu'étaient célébrées les grandes *coutumes* où le sang

1. *Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe*. I, p. 282-4. Cf. M. Mauss, *La religion et les origines du droit pénal*, in *Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, p. 272-283.

2) A. Le Braz, *La légende de la mort en Basse-Bretagne*, p. 284.

3) *An Introduction to the History of Religion*, p. 45.

Digitized by Google

humain coulait à flots en l'honneur des morts, et que ces sacrifices étaient destinés à se concilier la bienveillance du défunt tout autant qu'à assurer sa félicité dans l'autre vie [1]. Ramseyer rapporte même que le cadavre du mort n'est jamais emporté de la maison par la porte, mais par une brèche faite dans le mur, ce qui indique clairement qu'on ne veut point que l'esprit du mort puisse revenir dans sa demeure; nous retrouvons, en effet, des rites analogues en divers groupes ethniques, où la signification en est évidente [2]. La coutume, qui existe au Gabon, de tenir close pendant sept jours la porte de la maison du mort [3], l'expulsion des esprits signalée par Wilson [4], l'habitude des Dahoméens d'attacher les orteils du cadavre, qui se peut rapprocher de la pratique en usage dans les pays slaves de clouer avec un pieu dans leur cercueil les morts suspects de vampirisme, semblent comporter une interprétation des faits assez différente de celle qui a été admise par M. Jevons.

J'ajoute que les rites en usage au moment de la mort, et destinés à faire rentrer l'âme dans le corps qu'elle vient d'abandonner, ne nous semblent point « pertinents à la cause ». Tenter de rappeler magiquement à la vie un parent qui vient de mourir n'implique pas que l'on n'éprouvera nulle terreur au voisinage de son âme, lorsque sa mort sera définitive et bien acquise.

M. Jevons est le premier à reconnaître d'ailleurs que la crainte des morts est un sentiment largement répandu [5], mais il s'explique la coexistence de ces deux sentiments opposés de terreur et d'affection confiante dans les mêmes consciences en supposant qu'ils ne s'adressent point à la même catégorie d'esprits : les âmes des parents sont aimées et leur présence est désirée; on redoute, on fuit, on écarte par mille moyens magiques les âmes des étrangers. Il s'appuie pour faire cette distiction sur un texte fort intéressant de Kubary [6] et un texte d'Ellis [7] beaucoup moins probant, mais elle n'est pas générale; et l'ample moisson de faits re-

1) G. Dupuis, *Journal of a residence in Ashantee*, p. 114-115, 140, 142, 239; T. E. Bowdich, *Mission to Ashantee*, p. 262-263, p. 419. Cf. H. Meredith, *An Account of the Gold Coast of Africa*, p. 31; Ramseyer et Kühne, *Quatre ans chez les Achantis*, p. 113-114, 227.

2) Voir sur ce sujet : la conférence d'A. Bastian : *Die Verbleibs-Orte der abgeschiedenen Seele*. Berlin, 1893.

3) Bowdich, *loc. cit.*, p. 438.

4) *Western Africa*, p. 216-217.

5) *Loc. cit.*, p. 53.

6) In *Allerlei aus Volks-und-Menschenkunde*. I. *Die Religion der Pelauer*, p. 10.

7) *The Ewe-Speaking peoples of the Slave Coast of West-Africa*, p. 102.

Digitized by Google

cueillis par Steinmetz le démontre surabondant. Dès lors, l'un des fondements principaux de son édifice dogmatique est sérieusement ébranlé, et l'édifice lui-même perd quelque chose de son imposant équilibre.

M. Jevons est allé au-devant d'une objection spécieuse qui aurait pu lui être faite et qu'il réfute ou tente au moins de réfuter avec un déploiement vraiment intimidant d'arguments et de citations de toutes sortes. Mais arguments et textes nous semblent avoir plus d'une fois portés à faux. Les tabous funéraires, dit-il, qui interdisent tout contact inutile des survivants avec le mort et imposent à ceux qui obligatoirement ont touché le cadavre une sorte de « quarantaine » et toute une série de purifications, n'impliquent-ils point, pourrait-on se demander, une crainte très vive de l'esprit du défunt, qui demeure quelque temps encore attaché à demi au corps qu'il habitait. M. Jevons n'a pas grand'peine à établir que les tabous funéraires ne sont qu'une espèce d'un genre beaucoup plus vaste et que l'explication proposée qui ne rendrait compte que d'une minime partie des faits ne saurait en conséquence être agréée. Peut-être y aurait-il ici toutefois quelques réserves à faire : de ce qu'une interprétation ne suffit point à elle seule à rendre compte de tout un groupe de phénomènes, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit point partiellement exacte, mais passons. Il ajoute que l'indéniable transmissibilité des « impuretés » rituelles montre bien que la crainte de l'esprit du mort n'est pas la vraie raison qui fait redouter le contact du cadavre ; il vaudrait mieux dire « n'est pas la seule raison », mais ici encore, on peut accepter, à quelques restrictions près, l'opinion soutenue par notre auteur. Que peut-on conclure, cependant, des résultats qu'il a cru réussir à dégager ?

S'il est d'ailleurs établi, que dans la majorité des cas, les âmes des défunts sont redoutées par les survivants, toute la polémique engagée par M. Jevons au sujet de l'interprétation qu'il convient de donner des interdictions funéraires, deviendra sans objet, si intéressante qu'elle puisse être en elle-même.

D'autre part, admettant un instant que l'auteur ait réussi à démontrer péremptoirement que les tabous mortuaires ne résultent en aucune mesure de la crainte inspirée par les âmes, il n'a pas même tenté de prouver qu'ils ne reposent pas sur la terreur qui émane directement du cadavre lui-même. Le cadavre peut transmettre ses propriétés par simple contact comme tous les objets ; sa propriété essentielle à lui c'est d'être un cadavre et parconséquent de pouvoir rendre tels, de pouvoir faire mourir tous ceux qui le touchent, s'ils n'ont pas recours, pour combattre cette influence dangereuse, à certains rites magiques de purification et de préservation. Cette contagion mor-

Digitized by Google

telle se peut propager de l'un à l'autre; c'est la raison de l'isolement imposé aux ensevelisseurs des morts, et par extension à tous ceux qui ont un contact, même spirituel, avec celui qui n'est plus, à ses parents, à ceux qui portent son deuil.

Ils peuvent être à eux-mêmes périlleux par leur propre contact, et certaines interdictions rituelles en usage à Samoa, par exemple, n'ont d'autre but que de les préserver du dommage qu'ils se causeraient, par exemple, en touchant leurs aliments avec leurs mains souillées ; ils seraient exposés, s'ils violaient le tabou, sinon à mourir, du moins en toute certitude, à être atteints de certaines infirmités, à perdre leurs dents, à devenir chauves [1].

Il est fort possible que ce soit la terreur inspirée par le cadavre, qui se soit à l'origine étendue jusqu'à l'esprit qui lui était uni et qui ait fait de cette âme, qui peut être en effet conçue comme bienveillante et amie, quelque chose de redoutable, qu'on tremble à la seule pensée de voir apparaître auprès de soi ; les âmes des défunts traînent après elles les effrois de la tombe et la contagion de la mort ; et c'est là peut-être ce qui fait qu'on les évite.

Si M. Jevons n'avait pas attribué au seul jeu des lois de l'association des idées, la notion de la transmissibilité des tabous, s'il avait tenu plus de compte des vues émises par A. E. Crawley dans ces admirables mémoires, publiés dans *Folk-lore* et dans le *Journal of the Anthropological Institute* [2] et qu'il a mis du reste largement à profit, il aurait été peut-être amené à adopter une interprétation des faits qui ne fût pas beaucoup éloignée de celle que nous suggérons, mais son système construit d'avance, et dont toutes les parties étaient merveilleusement agencées, le lui permettait à peine.

Comme toutes les lois d'association, si elles peuvent en une certaine mesure et bien hypothétiquement expliquer la contagiosité des tabous, ne sauraient cependant rendre compte des motifs qui font que certains objets et certains êtres sont en eux-mêmes et par eux-mêmes frappés d'interdictions rituelles qui les isolent du contact des membres d'une communauté, il a bien fallu que M. Jevons, qui écartait, en raison des dangers qu'elle présentait pour l'intégrité de son hypothèse, l'explication de Crawley, imaginât de l'origine de ces interdictions une interprétation

1) G. Turner, *Samoa*, p. 145. Cf. A. B. Ellis, *Ewe-Speaking Peoples*, p. 160; Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 225 ; Waitz-Gerland, *Anthropologie der Naturvölker*, VI, p. 355.

2) *Sexual taboo, a study in the relations of the sexes* (J. A. I., t. XXIV, p. 116-128, 219-235, 430-446). *Taboos of commensality* (Folk-lore, t. VI, p, 130-144).

Digitized by Google

personnelle. Il n'a pas eu grand'peine à établir contre Crawley que tous les tabous ne se peuvent expliquer par la nécessité d'éviter le contact des êtres dont les qualités nuisibles se peuvent transmettre par une sorte de contagion; la théorie défendue par Crawley, et qui permet d'interpréter très précisément une partie des faits, ne saurait rendre compte à elle seule de ce vaste ensemble d'interdictions de nature très diverse qu'en raison de ressemblances extérieures, on a groupées sous le nom unique de « tabous »; mais il aurait valu la peine de rechercher, si là où faisaient défaut les motifs invoqués par l'auteur des articles du *Journal de l'Institut anthropologique* pour fonder ces interdictions, il n'en existait pas d'autres qui les pussent rendre intelligibles.

Si M. Jevons avait porté son attention sur ce fait que les tabous ne sont pas tous au même degré infrangibles, et que leur caractère sacré est proportionnel en quelque sorte au *mana*, à la force surnaturelle et magique de ceux qui les ont imposés et qu'un être doué d'une puissance magique, ou d'un *mana* supérieurs les peut souvent violer impunément, il aurait sans doute été acheminé à concevoir les interdictions rituelles d'une manière qui n'aurait pas été très différente de celle dont nous les avons nous-même représentées dans un travail antérieur[1]. Mais il a préféré ne pas rechercher de raisons à ces multiples entraves que le sauvage met à ses propres actions et affirmer en une brillante formule que les tabous ne sont pas des impératifs hypothétiques, mais des impératifs catégoriques[2]. Qu'un grand nombre des règles rituelles et des multiples abstentions auxquelles se soumettent à l'heure actuelle les non-civilisés leur soient devenues inintelligibles, c'est ce qui est indéniable; mais elles subsistent alors, en raison du conservatisme religieux et social,

1) M. Jevons ne semble pas s'être fait toujours des sanctions pénales qui garantissaient l'observation des divers tabous une idée très exacte. Il écrit par exemple (p. 70), que la seule pénalité qui s'attachait dans les sociétés primitives à la violation des interdictions rituelles, c'est que celui qui les violait était taboué à son tour. Si nous pouvons juger de ce qui se passait dans les sociétés primitives par ce que nous observons dans les sociétés sauvages actuelles, nous sommes fondé à affirmer que M. Jevons commet sur ce point une erreur de fait. Les infractions aux tabous publics et privés sont fréquemment châtiées, et les raisons de ces châtiments sont dans la plupart des cas nettement indiquées; elles sont de nature très diverse, mais toutes elles se peuvent ramener au désir de préserver de périls surnaturels la communauté ou certains des individus qui la composent. Voir sur ce point mon mémoire : *Sur le caractère religieux du tabou melanésien*, in *Etudes de critique et d'histoire*, 2e série, p. 34 et seq. (Bibl. de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses, t. VII).

2) *Loc. cit.*, p. 84.

Digitized by Google

comme des traces d'un état ancien, et c'est à la lumière de celles qui sont comprises encore ou dont les motifs nous apparaissent, à nous du moins, clairs et évidents encore, qu'il convient de les interpréter.

Soutenir qu'à l'origine, des hommes ont pu s'interdire à eux-mêmes certains actes sans nulle raison qui pût légitimer à leurs yeux les privations et les gênes qu'ils s'imposaient, c'est méconnaître le véritable état d'esprit des non-civilisés, et après les avoir généreusement investis d'aptitudes logiques et scientifiques, qui sont encore chez eux bien mal développées, leur refuser les plus élémentaires facultés de raisonnement. Pour être juste, d'ailleurs, il faut reconnaître que M. Jevons ne s'en tient pas strictement à ce point de vue : s'il affirme que le sauvage est convaincu par un sentiment antérieur à toute expérience, qu'il est certaines choses qui ne doivent pas être faites, il admet qu'il n'est pas de même informé par cette sorte d'inspiration intérieure de la nature des actes qu'il doit éviter [1]. L'auteur est persuadé que nous ne pouvons nullement savoir pourquoi tels actes ou tels objets ont été considérés primitivement comme tabous, mais cependant il conjecture que les êtres dont le non-civilisé, a dès l'origine, fui le contact, il se les représentait comme la demeure de quelque Puissance surnaturelle, au voisinage de laquelle il se sentait saisi de crainte et de respect à la fois. C'est une explication bien vague, mais c'est précisément celle qui pouvait servir les desseins de M. Jevons. Il voulait en effet montrer que dans la masse confuse de ces tabous, que rien ne fondait en raison, le sentiment religieux avait opéré une sorte de sélection et qu'il avait conservé et consolidé ceux-là seuls qui satisfaisaient aux exigences de la piété en les transformant en obligations morales; plus les motifs qui légitimaient primitivement ces interdictions demeuraient vagues et indécis, plus il est aisé de concevoir que celles qui restaient dépourvues de la sanction religieuse aient graduellement cessé d'être obéies, tandis que se renforçaient, au contraire chaque jour, celles où on croyait découvrir l'expression de la volonté des dieux.

L'idée qu'expose avec une élégante finesse M. Jevons, est destinée à séduire les philosophes, mais nul fait précis de loi vient apporter son appui et elle implique la notion d'une origine religieuse de la morale, qui nous semble en désaccord avec tout ce que nous savons des conceptions et des coutumes des non-civilisés [2].

1) *Loc. cit.*, p 86.

2) V. à ce sujet notre mémoire sur : *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non-civilisés*. Paris, 1894. Nous avons le plaisir de nous rencontrer sur ce point avec M. M. Albert Réville et Goblet d'Alviella.

Digitized by Google

Il semblerait, à entendre M. Jevons, que par le seul fait qu'une interdiction ou une prescription est considérée par les membres d'une société comme un ordre divin, ils doivent avoir une tendance irrésistible à rechercher en elle un caractère de sagesse et d'amicale raison, et que seules peuvent subsister les obligations ou les interdictions vraiment morales, parce qu'en elles seules s'exprime et se révèle la volonté des dieux. Mais si les dieux se sont moralisés à mesure que se moralisaient les hommes, si les non-civilisés ont graduellement attribué à leurs maîtres célestes les vertus dont ils faisaient le lent apprentissage, il ne faut pas croire que réciproquement tout acte des Puissances surnaturelles ait apparu à leurs adorateurs comme moral, (et je dis pesé aux balances où ils pesaient leurs propres actions), ni comme raisonnable et intelligible. Les interdictions qui sont les plus conformes aux exigences de notre piété à nous sont souvent au nombre de celles où se révélait le moins pleinement au sauvage l'active intervention des dieux dans le train de ce monde ou les affaires de sa tribu.

S'il est vrai que le sentiment religieux, en tant qu'émotion, soit un sentiment qui ait son origine et sa signification distinctes et non pas une suprême floraison des exigences morales de l'humanité, les formes diverses qui lui sont imposées au cours de l'évolution résultent des progrès moraux et sociaux réalisés au sein des diverses communautés, et c'est seulement transformé ainsi par son association à des conceptions éthiques nouvelles, qu'il peut réagir à son tour sur la morale, lui conférer un caractère sacré qu'elle ne possédait pas et assurer aux obligations qu'elle impose des sanctions qui leur faisaient défaut.

Mais, s'il en est ainsi, ce n'est qu'à une très basse époque, ou, du moins, dans des sociétés déjà à un stade fort avancé de l'évolution éthique, que le mécanisme de sélection indiqué par M. Jevons a pu jouer. Et le même progrès de la conscience morale et de la raison, qui amenait à une conception nouvelle et plus élevée du divin avait déjà sans doute entraîné la désuétude et l'abandon partiel des interdictions et des coutumes qui étaient en conflit avec elles, et de celles même dont les motifs étaient désormais reconnus sans valeur. Si l'on se place à ce point de vue, on concevra aisément que parmi les tabous que ne sanctionnent pas les nécessités sociales, ce sont ceux qui étaient en eux-mêmes indifférents au point de vue moral et dont les véritables raisons avaient été oubliées, qui ont dû le plus longtemps subsister, et c'est ce qui, dans la réalité, se vérifie en effet, en une très large mesure.

L'initiative n'appartient donc pas, nous semble-t-il, au sentiment reli-

Digitized by Google

gieux, qui renforce seulement et consolide les progrès dus à d'autres causes, qui permet, si l'on veut, de traduire en actes des conceptions éthiques nouvelles qu'il eût été impuissant à suggérer. S'il tel est bien le rôle qu'il convient de leur assigner et si, par conséquent, les faits que M. Jevons avait en vue, la transformation en impératifs moraux ou sociaux de certaines règles rituelles et la lente désuétude de toutes les autres, ne sont pas justiciables de l'interprétation qu'il proposait, nulle raison ne subsistera de maintenir une conception du tabou, qui nous apparaît en désaccord avec ce que nous enseigne l'étude des croyances et des pratiques des non-civilisés, l'examen des idées qu'ils se font sur la maladie, la mort, et la puissance surnaturelle des chefs ou des sorciers et l'analyse surtout de leur notion du crime et de la peine.

VI

M. Jevons, ayant ainsi réussi, à son jugement, à établir la réalité de la radicale distinction qu'il a statuée entre les cérémonies religieuses et les rites magiques et à prouver l'existence chez les non-civilisés à la possibilité de relations amicales et durables entre les vivants et des esprits, analogues aux âmes des morts, conclut que l'idée a dû dès lors s'imposer aux hommes de nouer alliance avec quelques-unes de ces Puissances surnaturelles, dont ils avaient été contraints d'admettre l'existence, de manière à ce qu'elles devinssent leurs protectrices contre les multiples périls dont ils se sentaient entourés de toutes parts. M. Jevons nous semble n'avoir pas pris garde qu'après s'être donné tant de peine pour prouver que la conception animiste de l'Univers n'est empreinte d'aucun caractère religieux et que les pratiques funéraires ne sont dues qu'à l'affectueux respect pour ceux qui ne sont plus, il fait ici bon marché de la séparation tranchée qu'il a établie entre les esprits, qui sont investis de pouvoirs surnaturels, et ceux qui ne le sont point, puisqu'il conclut, des uns aux autres, sans indiquer même qu'il y eût là une difficulté. De ce qu'un homme pouvait continuer avec ses parents morts d'amicales et confiantes relations, on n'était vraiment pas en droit d'en conclure qu'il en pût former de telles avec des dieux, dont la nature, d'après les idées même de M. Jevons, était toute différente de la sienne. Mais n'insistons pas sur cette infraction aux règles logiques, puisqu'il est, après tout, indéniable que les non-civilisés croient à la réalité de rapports amicaux entre les membres divers et humains d'un même clan.

Digitized by Google

L'idée qui domine toute l'étude qu'a faite M. Jevons de ces alliances entre les dieux et les hommes, qui sont pour lui à la base de l'évolution religieuse tout entière, c'est que pour les primitifs et les sauvages, le groupe social, le clan, la famille ou la tribu ont seuls une réalité, l'individu n'existe que comme membre de la collectivité. Les seuls rapports concevables entre un homme et un protecteur divin sont donc des rapports que tous les membres du clan entretiennent comme lui, et au même titre, avec ce même être surnaturel, ou, pour parler plus exactement, le lien qui unit les membres d'un clan à un dieu individuel ou collectif, ne les unit pas à lui à titre individuel et chacun pris à part, mais tous ensemble, comme parties inséparables d'un même organisme naturel.

Cette conception de la société humaine a sa contre-partie exacte dans une conception parallèle de la société divine : les dieux sont comme les hommes, comme tous les êtres de la nature, groupés en clans et en tribus, dont les membres ne sont que les incarnations multiples d'une même âme. Ce n'est donc pas avec un dieu isolé qu'un clan humain peut faire alliance, mais avec un groupe organique d'êtres divins dont tous les membres sont indissolublement unis.

Si, d'autre part, on remarque qu'il n'y a rien qui ressemble plus à une tribu ou à une vaste famille qu'une espèce animale, on pourra dès lors comprendre que parmi les diverses formes sous lesquelles on pouvait se représenter les êtres surnaturels, la forme animale ait eu le privilège de fixer l'attention et d'arrêter le choix des primitifs. Le totémisme apparaîtra ainsi comme la forme nécessaire de la religion aux premiers stades de son évolution.

De nombreuses objections pourraient être faites à cette théorie. Je les ai longuement développées pour la plupart dans un précédent article, je voudrais seulement ici en indiquer ou en rappeler quelques-unes. Tout d'abord, il convient de remarquer que, si l'interprétation mise en avant par M. Jevons devait être acceptée à la lettre, l'existence, indéniable cependant, des totems individuels et des totems spéciaux à un sexe deviendrait très malaisement intelligible, et l'on ne pourrait que très difficilement rendre compte du rôle et de la signification du *nagual*, du *tamaniu*, du *tona*, de l'*ihlozi*, qu'une théorie exacte et complète du totémisme doit nous mettre pourtant en état de comprendre.

Il s'en faut de beaucoup, en outre, que le « totem » soit d'une manière générale l'objet d'un culte véritable de la part des membres du clan auquel il a donné son nom : il est respecté et vénéré, on évite de le tuer,

Digitized by Google

on évite plus scrupuleusement encore d'ordinaire de manger sa chair ou de se couvrir de sa fourrure, on le choie, on le caresse, on cherche à lui plaire, mais on ne célèbre que très exceptionnellement en son honneur des rites pareils à ceux qui s'adressent aux dieux naturistes et aux âmes des morts ; les institutions totémiques sont répandues dans l'univers presque entier, bien qu'elles fassent défaut en certains groupes ethniques, les cultes totémiques sont relativement rares. Dans un pays, comme l'Australie, qui peut passer pour la terre classique du totémisme, les morts et les esprits reçoivent un véritable culte; les légendes divines se groupent autour de quelques noms, derrière lesquels se cachent les éléments et les forces de la nature divinisée, mais les *kobongs* ne sont pas considérés comme divins et ne sont pas adorés; ce n'est même pas du totem de son clan, mais de son animal médecine, de son manitou particulier, à qui il fait parfois d'abondants sacrifices, que le Peau-Rouge prend conseil dans les circonstances graves [1]; et ce sont les âmes de leurs ancêtres qu'adorent les Béchuanas [2], chez lesquels l'organisation totémique a subsisté complète [3].

D'autre part, l'assimilation n'est point aussi complète que le dit M. Jevons entre le totem et les membres humains du clan. Bien que parfois, elle ne soit qu'incomplètement observée, l'interdiction subsiste toujours de ne pas goûter à la chair du totem; et cependant, dans les mêmes groupes ethniques, la coutume existe de manger les corps des parents morts, parfois, ce cannibalisme familial a une signification religieuse, mais parfois aussi, il n'en a aucune et résulte seulement du désir de se repaître de chair [4]. Par contre, M. Jevons rappelle lui-même [5] que la vue de son totem est souvent dangereuse pour les membres du clan qui porte son nom; je ne connais pas d'exemple de la coutume qui obligerait un homme à éviter le contact et la vue de ses « clansmen ». Ajoutons que si le meurtre du totem est, dans la majorité des cas, châtié par des punitions d'ordre surnaturel [6], la vie des membres humains du clan n'est pas protégée contre

1) *Annual Report of the Smithsonian Institution for 1866*, p. 307; Petitot, *Monographie des Dené-Dindljie*, p. 36. Cf. Lewis and Clarke, *Travels to the source of the Missouri river*, I, 189.

2) Casalis, *Les Bassoutas*, p. 259.

3) J. G. Frazer, *Totemism*, p. 12.

4) Voir sur ce point pour l'Australie : R. S. Steinmetz, *Endokannibalismus*, Vienne, 1896, p. 11-13 et 27-28 et R. Andree, *Die Antropophagie*. Leipzig, 1887, p. 43-48.

5) *Loc. cit.*, p. 102.

6) J. G. Frazer, *Totemism*, p. 16-19.

Digitized by Google

la brutalité de leurs parents et compagnons par de telles sanctions, et il arrive même d'ordinaire qu'aucune pénalité « sociale » ne lui est infligée [1].

Les seules conclusions que nous voudrions tirer de ces quelques remarques, c'est : 1° que l'animal totem n'est pas revêtu en général du caractère divin que comporterait la théorie de M. Jevons; 2° qu'il n'est pas de tous points identique aux membres humains du clan; 3° que lorsqu'il reçoit un culte, ce culte n'est pas toujours collectif. Nous pourrions ajouter que là même où se retrouvent des rites totémiques, qui présentent un caractère certainement et nettement religieux, d'autres formes cultuelles, l'adoration par exemple des morts, dont Steinmetz a établi la quasi-universalité, coexistent avec eux, sans qu'il soit possible d'en prouver, par aucun argument, la postériorité. Mais s'il en est bien ainsi, l'importance exceptionnelle et la signification particulière, accordées par M. Jevons au culte totémique des animaux et aux alliances conclues entre les dieux thériomorphiques et les clans humains, n'auraient vraiment plus de raison d'être, et sa conception de l'évolution religieuse ne reposerait plus sur aucun fondement assuré.

Ce n'est pas du reste dans l'évolution religieuse seulement que M. Jevons assigne au totémisme une place prépondérante : il a joué, à ses yeux, un rôle plus considérable encore dans les transformations économiques qui se sont produites au sein des sociétés primitives et en ont profondément modifié la structure; c'est à lui, en effet, qu'il rapporte comme à sa cause unique, la domestication des animaux. Il nous faut avouer, qu'en dépit du poids que la haute autorité de Frazer, qui du reste indique seulement qu'il y a peut-être là une des raisons qui ont déterminé l'homme à tenter d'apprivoiser les animaux sauvages, donne à cette opinion, elle nous semble une très hasardeuse hypothèse. Soutenir, comme le fait M. Jevons [2], que l'animal totem, respecté par tous les membres de la tribu, habitué à ne recevoir de tous que de bons traitements, a peu à peu dépouillé sa sauvagerie et s'est de lui-même graduellement apprivoisé, c'est oublier qu'en raison des lois de l'exogamie, toute tribu se doit composer au moins de deux clans, que ces clans ont des totems différents et que les membres d'un clan ne se fait nul scrupule de tuer et de manger l'animal protecteur de l'autre section de la tribu.

1) M. Mauss, *La religion et les origines du droit pénal* (*Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XXV, p. 44).

2) *Loc. cit.*, p. 115.

Digitized by Google

Si la tribu est divisée en un grand nombre de clans, le nombre des hommes qui respectent et protègent la vie d'un totem donné se restreint encore.

Ajoutons que si les offrandes d'aliments à l'animal, ami et protecteur du clan, se retrouvent dans les coutumes d'un grand nombre de tribus, c'est vraiment une forme encore bien rudimentaire de domestication que l'habitude donnée aux animaux de venir manger la nourriture qu'on dépose pour eux en un endroit déterminé; et que d'autre part l'on aurait quelque peine à allonger beaucoup la liste fort courte présentée par Frazer[1] des peuples non civilisés qui ont coutume d'élever en captivité les totems qu'ils révèrent. Encore n'est-il point sûr que les exemples les plus frappants peut-être, ceux qui sont empruntés aux Aïnos et aux Ghyliaks, se rapportent au totémisme ; il ne semble pas que ce culte de l'ours, commun à des tribus entières, se puisse valablement identifier avec les relations d'affectueuse vénération qui unissent les uns aux autres les membres humains et animaux d'un même clan.

M. F. Galton, il est vrai, dans un mémoire sur la domestication des animaux, réimprimé dans les *Inquiries into Human faculty*[2], a réuni un grand nombre d'exemples de l'habitude des sauvages d'apprivoiser et de nourrir dans leurs huttes des animaux d'espèces très diverses, mais encore qu'un respect et une affection d'un caractère assurément religieux semblent s'attacher à certains d'entre eux, nous ne sommes pas autorisés à affirmer que dans tous les cas, il s'agisse de totems. On pourrait soutenir que la présence dans la case d'une même famille d'animaux très différents constituerait une présomption en faveur de l'hypothèse que ce sont autant de totems, puisque les femmes d'un même homme peuvent appartenir chacune à un clan différent et se plaire à garder chacune auprès d'elle l'un des protecteurs du groupe dont elle est demeurée membre, mais c'est là une hypothèse qui n'entraîne pas une adhésion nécessaire de l'esprit et à vrai dire la question demeure ouverte.

1) *Totemism*, p. 14.

2) P. 243-271. On pourrait soutenir que l'apprivoisement des faucons de Shark's Bay qu'il rapporte d'après Woodfield (p. 251) va à l'encontre de la thèse que nous soutenons, mais le cas demeure obscur et douteux, puisque l'homme et la femme, interrogés par Woodfield, semblaient dire que *tous* les noirs de Shark's Bay avaient pour ces oiseaux le même respect, ce qui ne concorderait pas avec l'hypothèse qu'ils étaient les totems d'un clan. D'autre part, il semble que la femme seule était désolée de voir qu'on avait tué un faucon, peut-être cet oiseau était-il un *sex-totem*, pareil à ceux des Kurnai, en ce cas, la protection dont il jouirait serait beaucoup plus étendue et plus efficace, mais il faut noter que l'on ne retrouve qu'en Australie les *sex-totems*.

Digitized by Google

M. Jevons trouve encore dans le totémisme l'explication de ce fait que la vie pastorale a partout précédé au cours de l'évolution économique et sociale la vie agricole : toute alliance avec un protecteur divin suppose. d'après lui, la conclusion d'un pacte de fraternité par le sang et seuls à l'origine les animaux ont été reconnus comme possédant le sang nécessaire pour l'accomplissement des rites du *blood-covenant*[1]. C'est seulement lorsqu'on s'est aperçu que les plantes avaient une sève qui pouvait remplacer le sang, qu'elles ont, à son avis, commencé à être choisies comme totems. Mais il convient de faire remarquer que, quelle que puisse être la valeur de cette explication, la réalité du fait à expliquer est loin d'être encore parfaitement établie.

Il est certain qu'un grand nombre de populations n'ont jamais traversé le stade pastoral, ayant passé directement de la cueillette des fruits et des racines, de la chasse et de la pêche à la culture de la terre. Toutes les races américaines en fournissent un frappant exemple, et il est probable que d'une manière générale la vie agricole a précédé partout l'élevage et la domestication des animaux ; il est vraisemblable même que dès l'époque des palafittes lacustres certains modes de culture étaient déjà connus[2].

Mais que la pratique de l'agriculture ait précédé ou suivi la coutume d'élever des troupeaux, il n'en demeurerait pas moins incontestable pour M. Jevons que la vie pastorale a son exclusive origine dans les cultes totémiques. Il lui semble en effet que le caractère sacré dont est revêtu un animal, qu'il a apprivoisé, peut seul le mettre à l'abri des dangers qu'entraînent pour lui la gourmandise et les caprices d'un sauvage. Nous sommes sur ce point en complet accord avec l'auteur, mais de ce qu'un animal est considéré comme la demeure d'un esprit ou comme investi personnellement d'un pouvoir surnaturel, de ce qu'il reçoit même un culte, il ne s'ensuit pas nécessairement que ce soit un totem : le mot a une signification limitée et précise, il y a tout intérêt à la lui maintenir.

M. Jevons constate que c'est dans l'aire occupée par les peuples sémitiques et aryens que les traces de totémisme sont le plus difficiles à déceler et que c'est dans cette aire géographique que l'on retrouve le plus grand nombre des espèces animales, qui ont été susceptibles de domestication : il en conclut que c'est la vie pastorale, produit du totémisme, qui a amené la disparition de l'ensemble d'institutions et de coutumes religieuses et sociales qui lui avait donné naissance. La domestication

1) *Loc. cit.*, p. 115.
2) V. sur ce point, Ad. Hahn, *Demeter und Baubo*. Lübeck, 1896.

Digitized by Google

des animaux a permis en effet aux tribus pastorales de renoncer à l'existence nomade des populations qui ne vivent que de leur chasse, mais l'adoption d'une vie sédentaire a eu pour conséquence la dissolution et la fusion des clans, et par conséquent la destruction des rites et des prescriptions totémiques, liées étroitement à l'alliance exclusive entre un groupe de protecteurs divins ou divinisés et un groupe d'hommes unis par le sang.

C'est à coup sûr une théorie séduisante, comme toutes celles que construit M. Jevons, mais on nous permettra deux réflexions : la première, c'est que la vie des populations qui se nourrissent des produits de leurs troupeaux, est aussi nomade d'ordinaire que celle des peuples chasseurs, sinon davantage, et que l'organisation en clans, en clans paternels, de coutume, il est vrai, est chez elles particulièrement stable ; que d'ailleurs les traits totémiques sont dans ces tribus très épars et très effacés, qu'il faut donc chercher à la disparition du totémisme, si tant est qu'il ait jamais eu dans ces groupes ethniques une importance réelle, une autre cause que la dissolution des clans et à cette dissolution, là où elle se produit, une autre cause que la domestication des animaux. La seconde remarque, qu'il nous semble utile de faire, c'est que M. Jevons constate lui-même que les cultes nationaux, les cultes des tribus reposent sur des principes et des conceptions qui diffèrent profondément de ceux sur lesquels se fondent les institutions et les pratiques totémiques, si bien que cette religion de la cité, cette religion commune de tout un groupement local, ne peut sortir par un développement naturel des rites par lesquels s'exprime la vénération collective d'une « parenté » pour l'espèce animale à laquelle est liée sa destinée. Pour qu'on puisse passer de l'une à l'autre, il faut, d'après l'auteur, toute une transformation économique et sociale, dont la cause initiale gît dans le totémisme lui-même.

Notre hypothèse plus simple, et qui nous semble mieux d'accord avec l'ensemble des faits connus, c'est qu'à côté des cultes totémiques, qui n'ont point, du reste, nous avons tenté de le montrer, l'universelle diffusion que leur attribue M. Jevons, d'autres formes religieuses (adoration des morts, des forces et des objets naturels, des animaux et des plantes, vénération des chefs et des sorciers, etc.), ont toujours existé, d'où sont nés par une lente évolution les cultes publics. Le totémisme est, à nos yeux, une des rares formes cultuelles, incapables d'évolution et de transformation, il n'est intelligible que dans ses relations avec certains types d'organisation sociale. Lorsqu'ils disparaissent, il disparaît lui aussi, ne laissant derrière lui comme preuves de son existence antérieure dans

Digitized by Google

un groupe ethnique donné que des légendes et des superstitions éparses.

Cette incapacité de se transformer que nous attribuons aux cultes totémiques de clans résulte, d'après nous, du fait qu'ils représentent le type le plus parfait d'une certaine forme religieuse : ils ne sont pas un point de départ, comme M. Jevons semble l'indiquer, mais un point d'arrivée; il faut rechercher dans les diverses classes de totems individuels les types inférieurs et encore incomplets de ces alliances protectrices de l'homme et de l'animal. De cette vénération pour l'animal-médecine, le kobong personnel ou le nagual, comme des rites de confréries religieuses, pareilles à celles du Nouveau-Mexique ou de la Mélanésie, des cultes ont pu naître où une tribu tout entière ait été en droit de participer, en même temps que les cultes totémiques proprement dits, mais le totémisme en son type achevé est rebelle à toute transformation, à tout progrès : il doit subsister tel qu'il est ou cesser d'être.

L. MARILLIER.

(*A suivre.*)

Digitized by Google

UN ESSAI

DE

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE RELIGIEUSE

Inleiding tot de Godsdienstwetenschap (Introduction à la science de la Religion), *Gifford-Lectures* faites à l'Université d'Édimbourg, par C. P. Tiele, professeur d'Histoire et de Philosophie de la Religion à l'Université de Leide. — 1re série, nov.-déc. 1896. — Édition hollandaise. In-8°, vii-273 p. — Amsterdam, van Kampen et fils, 1897.

La philosophie d'une histoire consiste à dégager les principes généraux et les lois qui la gouvernent du mélange plus ou moins confus de faits petits et grands qui en sont la matière. Cela suppose que les faits dont il s'agit sont nombreux et dûment constatés. Autrement les généralisations et les théories qu'on présenterait sous ce nom seraient arbitraires, manquant de tout fondement solide. L'érudition doit précéder la philosophie et lui servir de base constante. L'histoire religieuse se devait à elle-même de s'élever à cette hauteur rationnelle au dessous de laquelle elle se rapproche fatalement de la pure chronique ou de la simple agglomération de détails accumulés sans aucune vue d'ensemble. Il convient qu'elle tire ainsi ses conclusions d'elle-même et que ses conclusions philosophiques ne soient pas uniquement l'application complaisante d'un système préalable de métaphysique. On pourrait objecter qu'un tel travail est encore prématuré, que malgré son enrichissement continu l'histoire religieuse est encore très loin d'avoir achevé sa période d'érudition et de recherche, qu'elle souffre encore de lacunes et de l'état non résolu des nombreuses questions qu'elle soulève. Cependant il serait difficile de contester qu'elle présente à cette heure assez de grandes lignes, de faits majeurs assez avérés, de points saillants assez lumineux pour qu'on puisse sans témérité essayer de ramener à des principes et à des lois générales la marche de l'évolution dont elle enregistre les phases. C'est un travail dont les difficultés sont grandes, mais il vaut la peine de les affronter, et les esprits vigoureux, qui ne se

Digitized by Google

lassent pas de chercher l'unité dans la variété et la loi latente au dessous des phénomènes, n'arriveront à leur repos que lorsqu'il sera accompli.

C'est sous le bénéfice de ces observations que nous voudrions parler du livre remarquable publié en anglais et en hollandais par M. Tiele, l'éminent professeur de Leide, bien connu des lecteurs de cette *Revue*, et qui reproduit la teneur de dix *lectures* ou conférences faites par lui à Édimbourg en qualité de *Gifford-Lecturer* de l'année 1896. Il serait à désirer qu'une traduction française en mît la connaissance directe à la portée de notre public.

Nous voudrions du moins en donner un aperçu, un résumé où nous nous abstiendrons le plus souvent de discuter et de critiquer. Si par moments nous aurions quelque envie de tracer en marge le signe de l'interrogation, l'ensemble nous paraît d'une force peu commune, soutenu par une érudition sous-jacente dont personne ne saurait contester l'ampleur ni la sûreté. L'auteur a déployé dans ses dix conférences les qualités de la science néerlandaise, la clarté, la sobriété dans l'hypothèse, la prudence dans les déductions, la conscience de « l'honnête savant » qui refuse toujours d'aller plus loin qu'il ne sait, et sa belle imagination, au service d'un goût littéraire très cultivé, lui a permis sans déroger à l'austérité du sujet de réconcilier avec son savoir les non-spécialistes qu'il aurait pu effrayer. Le livre contient en effet des tableaux pleins de couleur et de vie qui reposent l'esprit en le charmant.

Le volume actuel n'est que la première moitié de la série. La tâche proposée est d'arriver à connaître la religion en la suivant dans sa vie propre, dans sa croissance, dans ses développements, avec l'espoir d'arriver par cette méthode jusqu'à son essence et à ses origines. De là deux parties principales : 1° celle que l'auteur définit par l'expression de *morphologie* religieuse, parce qu'elle a pour objet les changements, variations, modifications, qui marquent l'évolution continue de la religion dans l'humanité ; 2° une seconde partie *ontologique*, où l'on cherche à déterminer ce qui, sous ces formes temporaires, transitoires, successives, demeure permanent et immuable. C'est cette seconde partie qui nous est promise pour l'année prochaine.

1re Conférence. — *Idée, but et méthode de la science religieuse.*

Nous avons quelque peu anticipé dans ce qui précède sur le contenu de cette première leçon. Le conférencier a pris pour premier soin de délimiter l'objet de son étude. Il ne s'agit pas de résoudre la question

Digitized by Google

de l'origine surnaturelle ou surhumaine de la religion. Il s'agit exclusivement d'étudier la religion comme fait, sans passion ni parti pris, et d'en suivre l'évolution historique. La science n'a pas plus créé la religion que le langage. Celui-ci, quelque idée qu'on se fasse de ses origines, est un fait, et la science étudie ce fait dans les langues. Elle a le droit de s'attacher de même au fait et aux faits religieux. L'histoire religieuse peut fournir des lumières et rendre d'éminents services à la théologie, elle ne se confond pas avec elle. Elle contribue aux éléments constitutifs d'une philosophie générale embrassant l'universalité des êtres, elle ne saurait avoir la prétention de la suppléer. Elle se ramifie avec l'anthropologie, la psychologie, l'archéologie. Elle s'en sert et les sert, elle ne s'identifie avec aucune d'elles.

Il y a un grand nombre de religions distinctes, et dans le passé, et dans le présent. Il faut d'abord les connaître aussi exactement que possible en étudiant les idées qu'elles renferment et supposent, les rites qu'elles célèbrent, leur influence sur la vie humaine, leur constitution rudimentaire ou compliquée, en un mot tout ce par quoi elles se manifestent et se caractérisent. Ce sont les idées surtout qui déterminent leur nature et leur rang. Mais il faut se défier de toute appréciation fondée exclusivement sur une seule de leurs manifestations. Par exemple, on s'expose à de graves erreurs en les définissant uniquement d'après leurs rites. Le même rite célébré dans deux religions peut avoir un sens aussi différent dans l'une et dans l'autre que les deux onctions que reçut Jésus, l'une en Galilée, l'autre à Béthanie. Ce sont les idées exprimées par ces rites en rapport avec l'ensemble de la religion étudiée qu'il faut en dégager pour la connaître réellement.

Des recherches appliquées aux multiples religions qui se sont partagé l'humanité résulte comme fait incontestable celui d'un développement, d'une évolution dont il faut tout d'abord tâcher de préciser la nature et les phases.

2e Conférence. — *De l'évolution religieuse.*

Qui dit développement ou évolution dit croissance. La fleur se développe du bourgeon, le chêne se développe du gland, l'homme de l'enfant. Il ne saurait être question d'une religion tombant du ciel comme un bloc et destinée à rester immuable le long des siècles. Jésus a eu le sentiment remarquable de cette réalité quand il a émis la célèbre parabole du Grain de Sénevé.

Digitized by Google

Mais il faut bien se rappeler qu'un développement n'est pas une simple superposition d'éléments qui s'étagent les uns sur les autres. Les phases qu'il subit, les changements qu'ils présente sortent les uns des autres, sont déterminés par certaines lois et par des forces internes. C'est une autre erreur de prétendre que le développement religieux a pour dernier et unique aboutissant une autre catégorie de la vie humaine supérieure, la moralité, par exemple, ou l'art. Cela signifierait simplement qu'il n'y aurait plus de religion, le prétendu développement serait sa mort.

Le développement d'une religion déterminée n'est pas nécessairement perpétuel. Il y a des religions mortes; d'autres qui sont pétrifiées et ne se modifient plus. Des religions de peuples et d'États ont pris fin avec le peuple ou l'État qui les professait (par exemple l'hellénisme et l'ancien romanisme). Mais si les religions meurent, l'humanité ne meurt pas, et la religion subsiste avec elle. Nous pouvons dire d'avance que la religion change avec le progrès que fait l'esprit humain en connaissance du monde, en capacité rationnelle, esthétique et morale.

Les formes religieuses, il est vrai, sont plus tenaces que les idées. Toutefois, à la longue, elles cèdent aussi, se modifient ou disparaissent, lorsqu'elles viennent à froisser le sentiment des convenances ou le sens moral. Souvent ce changement provoque des luttes, lesquelles ne prennent fin que lorsque les adhérents des formes vieillies s'aperçoivent qu'en s'obstinant à les maintenir ils compromettent le tout. Cela signifie qu'au fond l'homme lui-même a changé intérieurement. Les modifications, les transformations de la croyance et du rite ne sont que des conséquences et des signes de ce changement intérieur. Autrement rites et croyances demeureraient immuables. Par réciprocité, quand une minorité, plus avancée que la majorité dans l'évolution religieuse, a la volonté et le pouvoir d'imposer sa réforme à une masse non préparée, il suffit que les circonstances lui enlèvent son pouvoir pour que cette masse retourne à ses anciens errements. C'est l'histoire, par exemple, de la réforme de Josias et de plusieurs autres.

Il y a une distinction importante à faire entre les religions *devenues* collectives, phénomène de race, de formation spontanée comme celle d'une langue, et les religions *fondées*, ayant un fondateur individuel qui se trouve représenter en chef les plus hautes aspirations religieuses de son temps. S'il était complètement isolé, son action serait nulle. S'il ne se distinguait pas de la masse ambiante, s'il ne la dominait pas de la hauteur de son génie, il en serait encore de même. Toutefois le fait même qu'il a besoin pour réussir de l'assentiment d'un certain nombre de con-

Digitized by Google

sciences moins développées, mais faisant écho à la sienne, montre que cette distinction n'est pas absolue. C'est toujours le changement antérieur des esprits qui est la condition nécessaire de la nouvelle phase de l'évolution. Comme ce changement n'est jamais le fait de tous à la fois, il arrive souvent que, malgré la prédominance acquise par la religion nouvelle, la vieille foi reparaît sous des noms nouveaux, mais au fond semblable à elle-même. Il en résulte des transactions, des compromis, des mélanges, et cette expérience puise une confirmation remarquable dans l'histoire du parsisme formé du mélange du mazdéisme primitif ou de la réforme zarathustrienne avec l'ancienne religion iranienne.

L'évolution religieuse est donc loin d'être un développement rectiligne, sans brisures ni reculs. On peut déjà prévoir que les lois qui la régissent présenteront une certaine complexité et qu'elles n'auront rien de la rigidité géométrique. Il en est de même dans tous les domaines de la vie, et ici il est bon de rappeler que si la science peut espérer de dégager et de formuler les lois essentielles de ce développement vital, elle est hors d'état d'en expliquer le principe lui-même, la vie en tant que force active, assimilatrice et cause de la croissance.

3e Conférence. — *Phases de l'évolution religieuse. — Les religions naturistes inférieures.*

Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on a cherché à classer les religions. Nombre des classifications proposées soulèvent de graves objections, à commencer par celle de Hegel, qui d'ailleurs ne possédait pas sur la matière les connaissances historiques réunies par la génération qui lui a succédé et qui vont toujours en augmentant. Il convient même encore aujourd'hui de se défier des systématisations trop rigoureuses. Il y a encore des lacunes. Il est des religions où le culte est en arrière des idées et *vice versa*; d'autres qui ont passé d'un rang inférieur à un rang supérieur en vertu de leur développement propre; d'autres enfin qui ne nous sont connues que dans leur période de décadence.

Toutefois on peut signaler quelques caractères essentiels qui permettent de stipuler deux types généraux entre lesquels se partage l'ensemble, savoir les religions *de la nature* ou naturistes et les religions *éthiques*, celles qui prescrivent à l'homme la réalisation d'un idéal moral comme condition absolue de son rapport harmonique avec la divinité[1].

1) M. Tiele reconnaît lui-même qu'il a renoncé, après mûre réflexion, à la division qu'il avait auparavant proposée, religions « simples » ou reposant sur une relation directe, constante, ininterrompue de l'adorateur avec la divinité,

Digitized by Google

Il y a de très notables différences entre les religions appartenant à la même catégorie. C'est leur valeur morale qui permet de les classer par rapport à leurs voisines.

et religions « de rédemption », cette dernière catégorie ne pouvant s'appliquer exactement qu'aux religions de l'Inde et au christianisme paulinien. Je ne me porterais pas garant de cette dernière limitation. Il persiste, au surplus, dans son opposition à la classification la plus généralement adoptée auparavant, celle qui divise l'ensemble des religions en *polythéistes* et *monothéistes*. Il est certain que cette simple étiquette ne préjuge pas d'emblée la valeur relative d'une religion. Cependant, il y a dans cette opposition du polythéisme et du monothéisme quelque chose de plus encore que le caractère irrationnel du principe, d'une part; la supériorité rationnelle de ce principe, de l'autre. La preuve en est que si les religions polythéistes supérieures ont fait place, à la longue, au point de vue moral, lui attribuant une très sérieuse importance — M. Tiele plus loin le reconnaît lui-même — elles n'ont jamais pu lui faire complètement droit précisément à cause de leur principe et des origines naturistes dont elles ne pouvaient se séparer sans cesser d'être elles-mêmes. Une religion éthique, dans la rigueur du terme, n'est possible que sur la base du monothéisme, puisqu'elle fait de sa loi morale une loi absolue, et que ce caractère absolu de la loi morale n'est concevable religieusement que si elle s'identifie avec la volonté ou l'essence d'un Dieu absolu lui-même et par conséquent unique. Me tromperais-je en émettant la supposition que ce qui a déterminé surtout l'opposition du savant professeur de Leide à la division générale en religions polythéistes et monothéistes, c'est qu'il ne voit pas trop comment classer, d'accord avec elle, la grande religion bouddhiste, qui est certainement très éthique dans sa teneur primitive; de même qu'elle est devenue, sans abjurer théoriquement ses prétentions morales, très polythéiste sous ses formes actuelles. M. Tiele partage l'opinion, du reste très répandue, d'après laquelle le bouddhisme primitif serait athée. Je ne saurais en convenir. Le bouddhisme primitif paraît ignorer tout Dieu conscient et personnel, mais il a un Dieu, c'est-à-dire la Loi suprême et immuable de l'univers, dont il a puisé la notion dans le brahmanisme antérieur, cette loi souveraine, inéluctable, qui enchaîne la destinée de tout homme aux conséquences de ses actes passés et présents, à moins que, par l'effet de l'illumination qui révéla à Çakya mouni la vanité de tout désir et de tout plaisir terrestres, il n'échappe par la tangente à cette roue de misère pour s'élancer dans la direction du Nirvâna. La roue et l'échappement font l'une et l'autre partie de la loi suprême, au-dessus de laquelle il n'est rien. C'est donc cette Loi suprême, qui n'est pas seulement une abstraction, qui est une force, une puissance des plus réelles, des plus concrètes, c'est cette Loi qui est le Dieu, le Dieu unique du pur bouddhisme. En ce sens, on peut dire que le bouddhisme primitif était monothéiste. La question n'est pas de savoir si cette notion de l'Être suprême est satisfaisante pour l'esprit et pour le cœur. Le fait est que l'ordre moral ainsi conçu est le dernier mot de l'enseignement du Bouddha. Cet ordre moral est le principe absolu de la vie religieuse et spirituelle, ainsi que du monde entier; voilà le fait, et dès lors on a tort de parler de l'athéisme

Digitized by Google

Les religions inférieures correspondent à l'état et aux besoins de l'enfance de l'humanité, et par conséquent leur valeur au point de vue moral est réduite au minimum. L'anthropologie nous a permis de nous représenter assez bien ce que pouvait être cet état que nous comparons à celui de l'enfance. Les religions sont *animistes*, l'animisme étant une sorte de philosophie enfantine provenant du besoin primordial d'appliquer à tout le sentiment de la connexion causale. Tout ce qui vit ou semble vivre est conçu comme animé d'une conscience, d'un esprit analogue et souvent supérieur au nôtre. C'est à cette dernière qualité que se rattache l'éveil du sentiment religieux dans l'homme. « L'oiseau de proie qu'il redoute, mais dont il admire la force et le vol rapide, l'animal dont l'instinct le sert, l'arbre dont il savoure le fruit, dont l'ombre le rafraîchit, dont le bruissement lui fait l'effet de voix mystérieuses, le ruisseau sonore et l'océan immense, terrible, mugissant avec fracas, la haute montagne où se rassemblent les pluies fécondantes et dont les retraites silencieuses, les précipices vertigineux, parfois les bruits étranges le glacent d'effroi, es lumières et les apparences du ciel, surtout celles qui se meuvent, notamment la lune, la grande magicienne, qui change continuellement de forme, peut-être et principalement les phénomènes de l'ouragan, le vent des tempêtes qui disperse et détruit tout, l'éclat du tonnerre, les flèches de l'éclair qui menacent sa vie » (p. 64), tels sont les objets principaux de la nature qui parlent à son imagination, qu'il croit animés et qui lui suggèrent le désir d'entrer avec eux dans une relation qui lui permette d'espérer qu'il obtiendra ce qu'il en espère et sera préservé de ce qu'il en craint. Car dans son égoïsme naïf l'homme primitif est avant tout déterminé par le désir de vivre, de vivre en jouissant et de vivre à l'abri de la souffrance et de la mort. Quel sera dans un lieu donné le motif qui le poussera à s'attacher de préférence à un ou plusieurs de ces objets plutôt qu'aux autres? C'est ce qu'il est impossible de marquer avec précision. Les circonstances du lieu, du climat, des besoins, des dispositions de race doivent avoir présidé à cette sélection qui d'ailleurs n'avait rien d'exclusif. Mais n'oublions pas que si les phénomènes naturels sont ainsi l'objet d'un culte enfantin, c'est en eux l'esprit, l'*anima*,

bouddhique. L'athéisme consiste dans la méconnaissance de tout principe suprême réel avec lequel l'homme ait à entrer dans un rapport quelconque. Sa morale, s'il en a une, est absolument indépendante de toute rémunération ou conséquence posthume. — Mais nous continuons notre analyse en faisant observer qu'il y a là une question de forme plutôt que de fond, les religions monothéistes se distinguant en général des autres par leur caractère éthique.

Digitized by Google

non la chose brute, qui est adoré, c'est que l'homme les doue de conscience et de volonté. Voilà pourquoi nous donnons le nom d'*animisme* à ces rudiments de la religion, et ce premier stade en présage un autre qui va s'en dégager et que nous appellerons le *spiritisme*.

Le « spiritisme » est fondé sur la croyance que les esprits ou les âmes des choses peuvent se détacher de leurs corps et vaguer sous forme plus ou moins éthérée[1].

C'est un progrès en son genre, amené vraisemblablement par la réflexion appliquée aux phénomènes du rêve, de la vision, de l'hallucination, de l'évanouissement, etc. Mais c'est un pas en avant dans la direction du culte de l'esprit. Il a toutefois pour contre-partie le *fétichisme* dont on a beaucoup trop étendu le domaine. Le fétichisme est essentiellement le culte d'un objet vulgaire qu'un esprit a choisi pour en faire sa demeure habituelle. Cela permet de l'avoir près de soi, à sa portée, et même de l'attacher à son propre corps. Grotesque, mais significative direction du sentiment religieux qui n'est pas satisfait par un dieu existant seulement « de loin ». On aime à le sentir tout près.

Le premier degré remonte, ou bien peu s'en faut, à la préhistoire. Toutes les religions primitives animistes, à très peu d'exceptions près, telles que nous les connaissons, sont spiritistes-fétichistes.

C'est la période de la genèse des mythes ou du moins de leurs éléments. Car ils n'ont encore rien de fixé. Ils se succèdent, se modifient, s'entrechoquent, se détruisent ou s'agglomèrent dans leur transmission orale, se perpétuant jusqu'à un certain point dans les familles, toujours ouverts à des additions, à des mélanges de toute espèce. Les objets d'adoration

1) Ici encore, nous eussions préféré que M. Tiele réservât le nom d'animisme à ce qu'il appelle le spiritisme, et que la première catégorie fût désignée par le nom de « naturisme direct. » Sans doute, et il a bien raison de le relever, le culte de l'objet naturel inclut la croyance que cet objet est animé. Ce n'est pas plus son corps extérieur, sa forme, sa couleur, ses parties, sa consistance, qui sont l'objet de l'adoration que la peau, les membres, les dimensions d'un homme ne font de lui l'objet des interpellations de son semblable. Celui-ci s'adresse à lui parce que, jugeant de lui par ce qu'il est lui-même, il lui attribue la faculté d'entendre et de comprendre, donc un esprit. Mais cela n'empêche que ce qui distingue la première phase de la seconde, c'est la connexion encore non-dissoute de l'objet visible et de l'*anima* qui est en lui. Il y a donc adoration directe de l'objet naturel animé ou tenu pour animé. L'étage supérieur où l'on s'adresse à des âmes ou esprits conçus indépendamment de leurs formes sensibles mériterait donc mieux, à notre sens, le nom d'*animisme* et cela aurait l'avantage de ne pas se prêter actuellement à une confusion. Le spiritisme moderne est, il est vrai, de la même famille, mais très différent de son congénère primitif.

Digitized by Google

sont extrêmement nombreux. Il en est de plus redoutés ou de plus recherchés que les autres. L'idée qu'on s'en fait généralement, c'est que ce sont des magiciens de force supérieure. Le culte lui-même est par conséquent magique. Il se compose d'incantations, de formules et d'actes auxquels on attribue la vertu d'écarter le malheur et le dieu qui le cause, de s'attirer la félicité en se conciliant le dieu qui la dispense. Le sacrifice ou l'offrande faite par l'homme de ce qu'il considère comme très agréable au dieu qu'il adore est la forme naturelle et logique de l'adoration dans le polydémonisme animiste. Il va jusqu'au sacrifice humain, sa plus haute expression.

Toutes les religions supérieures ont-elles passé par là? L'histoire documentée ne saurait le dire. Les partisans du principe d'évolution le croient et appuient leur opinion sur les nombreuses survivances de l'animisme dans les mythologies et les rites des religions plus ou moins éthiques. Il est pourtant des théoriciens qui attribuent ces débris d'un régime dépassé au mélange des races et des peuples. Un peuple naturiste arriéré, par exemple, peut être conquis par un autre moins nombreux, mais plus fort, et subir la religion du vainqueur. Mais celui-ci, pour conserver sa domination, se trouve amené à transiger. Cette explication ne rentre pas dans l'impossible, mais elle est invraisemblable, parce que l'humanité tout entière a dû passer par l'état d'enfant.

Le fait est, d'autre part, que si les religions supérieures contiennent les marques persistantes d'un ancien animisme, on discerne déjà dans les religions animistes tous les germes qu'on retrouvera épanouis par la la suite. Le feu sacré, la provocation artificielle de l'extase, l'ascétisme, les mutilations volontaires, le prêtre-sorcier, l'idolâtrie à l'état rudimentaire, les lieux saints, les ordalies, les associations occultes, tout cela remonte à l'animisme. On est aussi frappé de la manière dont, pendant cette période, la piété passe d'une crainte servile à la familiarité la plus hardie vis-à-vis des objets de l'adoration.

4e Conférence. — *Phases de l'évolution religieuse. — Les religions naturistes supérieures.*

Nous arrivons ici à l'âge de la mythologie succédant à celui de la genèse du mythe, à l'âge du polythéisme coordonné, des dieux toujours plus humanisés, où l'élément moral, sans avoir encore la souveraineté, se fait de plus en plus valoir.

Les démons ou esprits en devenant des dieux acquièrent une person-

Digitized by Google

nalité plus prononcée. On dresse des généalogies, des hiérarchies divines. Certains dieux, *dii majores*, constituent une véritable aristocratie. Tantôt trois, tantôt sept, tantôt douze divinités dominent l'ensemble des autres, en tout cas un nombre fixe. Le polythéisme devient monarchique. Il y a un conseil suprême des dieux.

L'importance de la morale religieuse grandit avec l'humanisation des dieux, sans arriver à la souveraineté à cause de leurs origines naturistes. Les mythes attribuent des actes et des mobiles grossiers ou coupables aux mêmes êtres dont on voudrait faire des idéaux : ce qui provoquera plus tard le scandale ou la négation des esprits les plus cultivés. Le progrès est dû au développement de l'esprit humain en général. La connaissance de la nature s'enrichit, la raison s'affine, la circonspection succède à la croyance aveugle. Les idoles par trop rudimentaires sont délaissées. C'est l'adolescence de l'esprit humain qui suit son enfance.

On remarquera que la plus grande cause du changement est dû au passage d'un état social inorganique à celui de grandes sociétés réglées, de nations ayant acquis la conscience d'elles-mêmes et à qui l'anarchie animiste ne convient plus. L'ordre de la société humaine est reporté sur la société divine. Le culte doit sa régularisation à l'État, au prince-prêtre, qui toutefois n'agit pas selon sa fantaisie ; car il est subordonné à un principe dont l'autorité est devenue prépondérante, le principe de la *tradition* dont il ne saurait s'écarter à sa guise. Il organise, mais ne crée pas.

Dans les religions animistes les plus développées, il y avait déjà des coordinations d'esprits formées d'après le type de la *famille*. C'est ce qui explique pourquoi, chez elles comme dans les religions qui les dépassent, il est question de couples primordiaux et générateurs. L'union du Ciel et de la Terre a donné l'être aux esprits directeurs, et les peuples qui adorent ces derniers se rattachent à eux comme à leurs ancêtres. C'est au point que l'on peut reconnaître çà et là certaines organisations de la famille divine rappelant les types antiques dont l'anthropologie nous a révélé l'existence, par exemple le *matriarcat* dont en Égypte Hathor, en Assyrie Istar nous fournissent l'application à la société divine, tandis qu'ailleurs, comme chez les Finnois, c'est le patriarcat qui prévaut.

Dans cette période elle-même on peut constater une double phase de l'évolution religieuse. Il y a d'abord la phase de la *thérianthropie* où le même dieu est conçu comme participant à la fois de l'humanité et de l'animalité, ayant souvent une forme mélangée d'homme et d'animal, homme à tête animale ou animal à tête humaine ; ou bien on se figure les dieux comme des animaux compliqués, artificiels. Des animaux vivants passent

Digitized by Google

pour représenter des dieux sur terre, garantissent leur présence, sont leur incarnation; ce qui donne lieu à la vénération des animaux sacrés. Ce n'est pas purement et simplement du symbolisme, comme on l'a trop souvent affirmé. On ne croyait pas rabaisser la divinité en lui donnant ces formes animales, on croyait au contraire marquer sa supériorité sur l'homme.

Un concept moral cherche à se rattacher à ces représentations religieuses. Il demeure toujours très défectueux. La loi morale imposée à l'homme par la divinité n'est essentielle ni à celle-ci ni à l'homme. Elle est plaquée sur lui du dehors. Les dieux eux-mêmes apprennent à la trangresser. Par exemple, ils condamnent le meurtre et la dissolution dans les rapports sexuels; mais ils se complaisent dans des sacrifices humains et on les honore en célébrant des rites obscènes.

Mais il est d'autres polythéismes où l'humain prend décidément le dessus. Les dieux mélangés d'homme et d'animal tombent à l'état de subalternes, de serviteurs, ou bien de monstres odieux. Les animaux sacrés passent au rang de symboles. On cherche des succédanés aux rites les plus barbares. Les antagonismes de la nature, vie et mort, lumière et ténèbres, printemps et hiver, sérénité du ciel et bouleversement par l'orage, deviennent des combats victorieux des dieux immortels contre les agents destructeurs personnifiés en géants, titans, dragons, etc. Ce n'est pas seulement par la supériorité de leur force matérielle que les dieux de l'ordre triomphent, c'est aussi parce qu'ils sont plus intelligents, plus sages, plus fins, plus habiles, plus justes, ce qui nourrit le sentiment de leur supériorité morale.

De bonne heure on en vient à désapprouver certains actes attribués aux dieux par la tradition. Voir, à titre de preuve, des détails du récit babylonien du déluge, le mythe scandinave de Loki, le Set égyptien devenu un démon odieux à cause de ses méfaits, les Asuras devenant dans l'Inde des divinités malignes, tandis qu'ils conservent leur renom divin dans l'Iran où ce sont les Dévas indous qui perdent absolument leur bonne réputation.

Plus tard encore on s'efforcera de donner un sens moral aux mythes les plus scandaleux, tels que ceux d'Héraclès et de Prométhée. Il y a dans Pindare des explications et des suppressions qui sentent de loin leur rationalisme, Sophocle et Euripide régénèrent la vieille mythologie par la profondeur de leurs aperçus.

Tous ces efforts si louables n'ont pourtant pu réussir que dans une faible proportion. On peut constater çà et là des faits extrêmement

Digitized by Google

remarquables, mais précisément parce qu'ils jurent avec le milieu où ils se passent et les divinités mises en scène. Amoun-Ra en Égypte, Bel Maruduk à Babylone sont glorifiés en des termes ressemblant de fort près à ceux dont se servent les prophètes bibliques lorsqu'ils parlent du Saint d'Israël. La Chaldée posséda des « Psaumes pénitentiaux » rappelant les accents analogues des psalmistes juifs. En Grèce la notion qu'on se faisait de Zeus, d'Athéna, d'Apollon fut l'objet d'une épuration très élevée. Mais, nous l'avons dit, tous ces dieux traînaient toujours derrière eux leurs origines traditionnelles. Leurs mythes, leur culte étaient en désharmonie flagrante avec l'idéal qu'on voulait personnifier en eux. Il fallait une révolution dans l'évolution, une révolution qui mît en tête, en principe, ce qui chez eux était l'ajouté, le latéral et tout au plus le dérivé.

5e CONFÉRENCE. — *Les religions éthiques.*

Les religions éthiques sont celles, avons-nous dit, qui font de l'observation d'une loi morale la condition essentielle, *sine qua non*, du rapport harmonique de l'homme avec la divinité, parce que l'ordre moral rentre dans l'essence divine elle-même et que dès lors l'immoral est l'antidivin. Elles peuvent donc être appelées *spiritualistes* par comparaison avec les autres, ou religions de *révélation* parce qu'elles ont des fondateurs pénétrés eux-mêmes de ce principe et considérés comme révélateurs inspirés d'en haut de la religion purifiée qu'ils ont enseignée. Cependant cette dernière façon de les envisager n'est pas sans se heurter contre quelques exceptions.

M. Tiele range dans cette catégorie éthique le judaïsme, le brahmanisme, le confucéisme, l'islam, le mazdéisme, enfin le bouddhisme et le christianisme. Ces deux dernières forment une classe à part en ce sens qu'elles sont sont universalistes *ex professo*. L'islam est demeuré trop arabe pour avoir un droit complet au titre de religion universaliste [1].

1) Ici encore, je me permets de différer de mon éminent ami. L'islam porte sans doute en plusieurs de ses prescriptions fondamentales les marques de son origine arabe, mais le christianisme porte aussi celles de son origine juive et le bouddhisme de son origine indoue. Ce qui fait l'universalisme d'une religion, c'est lorsque ses exigences sont entièrement indépendantes de la race ou de la nationalité. L'islam, dont je ne suis pas du reste un fervent admirateur, rentre dans la définition. Le message divin dont Mahomet se croyait chargé s'adressait aux Arabes d'abord, mais aussi à l'humanité entière, et la plus *arabe* de ses prescriptions fondamentales, le pèlerinage à La Mecque, n'a nullement pour objectif d'annexer les pèlerins à la nationalité arabe.

Digitized by Google

Toutes ces religions éthiques sont originairement personnelles, proviennent d'un mouvement éthico-spiritualiste dont le promoteur est *quelqu'un*, dût-on, comme on l'a fait quelquefois, révoquer en doute la réalité historique de certains fondateurs, tels que Bouddha et Zarathustra [1]. Dans tous les cas elles sont des produits de l'individualisme en opposition avec la tradition dominante. De là une lutte courte ou prolongée, souvent violente.

On dira que l'idée de révélation est commune à toutes les religions. Soit ; mais cette idée se modifie dans les religions éthiques. Les dieux des religions naturistes se révèlent par des *omina et portenta*, des présages et des prodiges. Dans les religions éthiques la révélation consiste dans un enseignement direct, accepté comme provenant de la source divine et, malgré plus d'une survivance, faisant rentrer dans l'ombre les révélations sporadiques des religions antérieures. Au commencement la doctrine dite révélée est fluide, imprécise, mais elle prend peu à peu une forme fixe, présentée comme obligatoire. Celle-ci s'appuie dans la croyance de la postérité sur une collection de documents primitifs qu'on finit par identifier avec la révélation elle-même. De là vient la divinisation d'un livre dont la supériorité dépasse de beaucoup celle qu'on peut attribuer en outre à des écrits très révérés, mais de seconde ligne. Les religions naturistes peuvent avoir aussi des écrits sacrés, mais ce ne sont que des formulaires rituels, magiques plus qu'autre chose, et non des livres canoniques.

L'inconvénient de ce progrès, en lui-même très réel, c'est qu'il engendre le culte de la lettre, et la lettre tue. Avec lui paraît l'intolérance dogmatique. Les religions naturistes avaient bien aussi leur intolérance, mais ce n'était qu'une intolérance *civile*. On proscrivait, à l'occasion, des dieux et des rites étrangers, ou bien l'hostilité déclarée aux dieux et aux institutions religieuses de la cité. Dans les religions éthiques entraînées vers la chimère de l'unité dogmatique invariable, l'intolérance peut prendre des proportions lamentables et remplacer par des *autos-da-fé* les sacrifices humains qu'elles se glorifient d'avoir abolis.

Malgré ces regrettables errements l'institution des Bibles a été en somme des plus favorables au développement religieux en limitant les écarts de la fantaisie individuelle, en perpétuant « le premier amour », en justifiant les protestations contre les abus introduits dans le cours

1) Le brahmanisme peut-il être considéré comme l'œuvre d'un fondateur-révélateur individuel?

Digitized by Google

des temps, en rattachant le présent au passé, condition de tout progrès durable, en stimulant enfin la réflexion et le travail de la pensée religieuse.

Une autre conséquence de l'apparition des religions éthiques a été la constitution de sociétés religieuses distinctes de l'État et de la masse ambiante (Églises). Dans les religions naturistes l'organisation religieuses coïncide exactement avec celle de la vie sociale. Nous connaissons le rois-prêtres souverains de l'Égypte et de l'Assyro-Chaldée. A Rome, après l'abolition de la royauté, un patricien resta encore *rex sacrorum*, à Athènes il y a toujours l'archonte *basileus*. Il se forma toutefois dans l'antiquité des corporations sacerdotales dont l'influence fut telle qu'elles purent aspirer à dominer l'État. Déjà on peut signaler des associations particulières cherchant à compléter ou même à supplanter la religion vulgaire chez les Polynésiens, les Peaux-Rouges, les Nègres. Dans les religions supérieures nous voyons apparaître des minorités qui prétendent se distinguer de la masse par une pureté de doctrines dont celle-ci est incapable, Esséniens chez les Juifs, Hanyfites en Arabie, Éleusiniens en Grèce, plus tard néo-pythagoriciens, néo-platoniciens; plus tard encore ordres monastiques; enfin, sectes séparées.

L'existence de ces dernières a été favorable au progrès de la liberté religieuse. Les religions éthiques ont pu devenir « Églises d'État », mais n'ont jamais pu se confondre longtemps avec l'État, et ce sont les sectes qui ont émancipé la religion. Nées de l'individualisme, les religions éthiques ne peuvent jamais le renier complètement. En revanche, l'individualisme ne parvient pas à les tuer. Les religions de la nature disparaissent avec les peuples qui les professaient. Une religion éthique survit aux vicissitudes nationales. Dans l'histoire à nous connue, si l'une ou l'autre d'entre elles a vu se réduire ou augmenter le nombre de ses adhérents, pas une seule n'a pu être entièrement extirpée.

Les religions éthiques sont pour nous la plus haute manifestation de la religion dans l'humanité. Mais il serait absurde de prédire que le travail ou l'évolution de l'esprit religieux est arrivé à un terme qu'il ne dépassera pas. Peut-être l'observateur attentif des signes des temps pourrait-il conjecturer la direction dans laquelle il aspire à faire de nouveaux pas en avant. Mais ceci est en dehors de notre champ actuel d'examen, et puisque nous parlons de directions ou de tendances sur le domaine religieux, il importe de préciser, s'il est possible, celles que cet esprit a suivies dans le passé.

Digitized by Google

6e CONFÉRENCE. — *Les directions suivies par la religion dans son évolution historique.*

Par « direction » il faut entendre un courant spirituel qui pousse à ses suprêmes conséquences une idée religieuse principale avec plus ou moins de méconnaissance ou d'oubli des autres éléments possibles de la vie religieuse. C'est l'intensité ou la faiblesse d'un tel courant qui font, par exemple, que deux religions de même hauteur peuvent différer grandement dans leur évolution. Le génie du peuple intéressé, son histoire et ses vicissitudes, ses origines sont la raison ordinaire de ces différences.

En règle générale, la direction suivie par une évolution religieuse dépend principalement de la représentation qu'on se fait de son ou de ses dieux, des rapports de l'homme avec eux et aussi du monde phénoménal. Ce n'est pas un travail de déduction philosophique, c'est un sentiment qui s'exprime en images, en doctrines, en actes religieux, et qui marque à son sceau tout le développement.

La philologie comparée, malgré des errements fâcheux et le mal que le dilettantisme lui a fait dans l'opinion, n'en est pas moins arrivée à quelques résultats incontestables, notamment à la répartition des langues en groupes ou en familles. Celles de ces familles que nous connaissons le mieux sont le groupe aryen et le groupe sémitique. La science des religions comparées présente un résultat parallèle, une famille de religions sémitiques, une famille de religions aryennes. Même dans les religions éthiques provenant d'un enseignement personnel, le caractère de famille est toujours visible.

Toute religion est à la fois *théanthropique* (élément divin dans l'homme, affinité de l'homme avec la divinité) et *théocratique* (pouvoir suprême, dominateur, de la Divinité). Aucun de ces deux termes ne peut être absolument sacrifié à l'autre sans qu'une réaction se produise. Mais c'est une question de plus ou de moins. Ce qui domine chez les Sémites, c'est le théocratisme; le principe dominant chez les Aryens, c'est le théanthropisme.

Les noms donnés à la divinité chez les sémites, El, Ilu, Baal, etc., indiquent déjà cette tendance de l'esprit religieux sémitique. L'homme par rapport à son Dieu est son « serviteur », son « esclave », son « protégé », son « favori », parfois son « chien ». — Il y a plus de variété chez les Aryens répandus sur un plus vaste espace. Les divinités aryennes

Digitized by Google

reçoivent les noms de *père* et de *mère*. Les noms propres donnés aux enfants expriment le même sentiment. — Chez les Sémites la création provient d'un ordre, de la volonté de Dieu; chez les Aryens, elle émane de lui. — Le Dieu ou les dieux tout-puissants des Sémites font tout rentrer sous leur pouvoir, même les esprits du mal (comp. le livre de *Job*). La divinité est la cause directe de tout ce qui arrive, le mal comme le bien, il n'est pas de causes intermédiaires. Dans les religions théanthropiques la puissance divine subit une limitation. Les dieux ne restent en possession de leur pouvoir qu'au prix d'une lutte énergique. Le destin aveugle est encore plus puissant qu'eux. Les esprits du mal ont un royaume indépendant. C'est dans les religions de la théanthropie qu'apparaissent les deux idées si différentes et si rapprochées à la fois de l'*apothéose* (l'homme devenant Dieu) et de l'*incarnation* (Dieu devenant homme). Dans les religions théocratiques, l'une et l'autre idée font l'effet d'absurdités scandaleuses. Au contraire, dans les théanthropiques, les mythes de Krishna, de Rama, d'Héraclès, d'Apollon, les légendes de Cyrus, de Zarathustra, de Bouddha, nous montrent la propension à faire descendre la divinité au niveau d'un homme et à élever un homme au rang de Dieu. La divinisation des princes est extrêmement ancienne en Égypte, plus restreinte en Assyro-Chaldée[1]. En Grèce et à Rome il y a des familles princières ou patriciennes d'origine divine. La divinisation des empereurs est un exposant de la même direction religieuse. Dans l'Inde l'homme très pieux devient semblable à la divinité, peut même la dépasser en puissance par la vertu de sainteté. Le bouddhisme qui a divinisé son fondateur est, tout bien considéré, le dernier mot du brahmanisme bien plus que sa négation. Indra et Brahma ne sont plus que des subordonnés du Bouddha.

Au contraire dans les religions théocratiques, à mesure qu'elles se développent, la distance entre Dieu et l'homme va toujours en grandissant. Les « familiers avec Dieu », les « amis de Dieu » appartiennent à un passé très reculé. Plus tard les prophètes honorés de la vision de Dieu tremblent en sa présence et n'aperçoivent que la frange de son manteau. A Babylone les dieux de second ordre ne peuvent entrer dans la résidence des dieux supérieurs. Dans les temples du théocratisme

1) Se rappeler que la science actuelle, tout en reconnaissant le caractère sémitique de la civilisation et de la religion assyro-chaldéenne, regarde le plus souvent comme certain que des influences antérieures, non sémitiques, en ont été le point de départ et en ont modifié la nature.

Digitized by Google

l'accès du sanctuaire proprement dit n'est permis qu'à un petit nombre de privilégiés, princes ou prêtres.

Remarques analogues sur le culte. Au sein des religions théanthropiques le culte exprime sans doute du respect et de la crainte, mais non sans un certain mélange de familiarité qui confine à l'irrespect. On peut admettre qu'il soit possible de ruser avec la divinité (Prométhée, Numa). On peut observer en particulier ce procédé naïf dans la manière dont on cherche à donner le change aux dieux en matière de sacrifice humain. Dans les religions théocratiques cette abominable offrande est de vie beaucoup plus dure. C'est une erreur d'expliquer cette différence, comme on l'a fait longtemps, en disant que les Sémites sont de nature plus cruels que les Aryens. Ce qui les domine, c'est l'idée du droit absolu de la divinité sur tout ce qu'ils possèdent, même sur ce qu'ils ont de plus cher. Les prophètes hébreux ne persuadaient pas leur peuple, quand ils s'élevaient contre la tradition barbare de l'immolation des enfants. Leur notion de la souveraineté et de la sainteté de Dieu était trop haute pour leurs contemporains.

Ces différences glanées à la surface des deux familles de religions aryenne et sémitique tiennent, comme on peut s'en convaincre aisément, à ceci que dans l'un des deux groupes, le facteur dominant est celui de la souveraineté absolue de Dieu ou des dieux; dans l'autre, celui de l'affinité de l'homme avec la divinité. Mais quand, des deux côtés, on arrive aux conséquences extrêmes, la protestation et la réaction se produisent. Ce qui prouve qu'il faut travailler à les concillier.

7e CONFÉRENCE. — *Les directions suivies par l'évolution des religions particulières ou dans les groupes de religions étroitement parentes.*

Les définitions malheureuses, souvent proposées par les historiens ou les philosophes, de l'idée centrale qui inspire tout l'ensemble d'une religion déterminée ne sauraient obscurcir le fait que de telles idées centrales existent. C'est là que se trouve le secret des différences caractéristiques qui la distingueront des autres. Peut-on nier, par exemple, que dans la religion de l'ancienne Égypte, l'intérêt, le point de vue, le principe dominateur et inspirateur est celui dont la *vie*, la vie organique du moins, est l'objet? — Dans la religion assyro-chaldéenne, sémitique, mais ayant subi l'influence d'éléments non-sémitiques antérieurs, le principe central est celui de la nature impénétrable de la divinité. — L'Inde et l'Iran ont professé deux religions très voisines, et

Digitized by Google

dont l'évolution n'en a pas moins été très différente. Ainsi chez les Iraniens une morale pratique, sanctionnée par la religion, s'applique à la vie agricole et régulière, stimule le travail et pousse même à l'acquisition de la richesse par des moyens légitimes. L'ascétisme, la réclusion monastique sont, sinon inconnus, du moins peu estimés. Dans l'Inde, au contraire, la contemplation ascétique, s'éloignant toujours plus de la vie commune, détourne de l'accomplissement des devoirs pratiques de la vie humaine et devient la règle suprême de l'existence supérieure chez les Yogis, les Jaïnas et les Bauddhas. Et tandis que les Iraniens prévoient un avenir où toutes les œuvres d'Angra Mainyu, l'esprit en chef du mal, seront anéanties et où notre terre sera le théâtre du règne incontesté d'Ahura Mazda, l'Indien se trouve de plus en plus amené à voir dans la vie elle-même la cause première de toutes les souffrances dont il ne sera délivré qu'en se perdant au sein de l'Être divin, si ce n'est par l'anéantissement complet. De là ou bien un idéalisme exagéré qui le rend insensible à toute réalité positive, ou bien, par une réaction naturelle, un sensualisme grossier et répugnant. C'est la conséquence des deux principes opposés qui se sont développés parallèlement dans l'une et l'autre religion sur un fond primitif commun, ici la collaboration avec le Dieu de la lumière, de la vie et du bien en vue de la purification finale du monde et de l'esprit; là, effort violent pour atteindre l'Infini par la rupture de tous les liens qui rattachent l'homme au fini; ici, la conciliation de la vie réelle avec l'idéal; là, la prise d possession de l'idéal par la négation de la vie réelle.

Dans le bouddhisme la religion de l'Inde s'est élevée à l'idée d'une rédemption proposée à tous les hommes disposés à en accepter les conditions. Quel que soit le jugement qu'il convienne de porter sur cette rédemption et la méthode à suivre pour en bénéficier, il y a là une notion de l'unité de l'humanité, par conséquent un premier universalisme qui assigne au bouddhisme une très grande place dans le développement religieux général.

Les Grecs et les Romains sont parents en religion. La Grèce a ét l'éducatrice de Rome, d'abord indirectement par l'intermédiaire des Étrusques, puis directement. La religion hellénique est essentiellement une religion du beau. Les Hellènes furent par excellence une nation d'artistes, de poètes et de penseurs. La Grèce antique fut individualiste. Les sacerdoces n'y exercèrent jamais qu'une influence restreinte ou participèrent eux-mêmes au mouvement des esprits. — A Rome au contraire, ce qui prédomine, c'est l'idée de la communauté, de la collectivité.

Digitized by Google

Les dieux sont à chaque instant de pures abstractions. La mythologie indigène est très pauvre. On a un sentiment profond de ce qui est général dans le particulier. L'individu doit se consacrer entièrement à la cité. Peu d'imagination, peu de philosophie, mais un sens pratique merveilleux, le goût de la simplicité claire et un talent incomparable d'organisation. Les deux religions-sœurs se distinguent, l'une par son idéalisme esthétique, l'autre par son réalisme.

Il est à noter que ces deux directions ont pu se manifester au sein du même peuple comme deux tendances d'une même religion nationale. Le confucéisme et le taoïsme en Chine en fournissent un exemple remarquable. Le christianisme a vu se développer à la fois un ascétisme hostile au monde et à la vie du monde, et des efforts persistants pour concilier les exigences de son principe religieux avec celles de la vie pratique.

Toutes ces observations tendent à montrer que l'évolution religieuse est chose très compliquée et qu'elle ne se déroule ni en ligne droite ni harmoniquement. Les réactions provoquées par les conséquences extrêmes des différents principes admis sont ordinairement des retours violents vers un autre extrême. Le seul véritable remède serait une conciliation rétablissant l'équilibre par la coopération des tendances diverses. La loi du progrès est dans la synthèse bien plus que dans les antithèses.

Ce qui est une confirmation anticipée de cette conclusion, c'est ce que l'histoire nous apprend en nous montrant que lorsque deux évolutions, auparavant dominées par une direction différente, viennent à se rencontrer, il en résulte une forme de religion plus élevée. Cette règle trouve son application dans l'histoire du mazdéisme, du judaïsme, du gréco-romanisme. L'hellénisme lui-même procède pour une bonne part de l'orient. Le christianisme historique, où s'est opérée la fusion de tant d'éléments sémitiques et helléniques, en est la démonstration éclatante. C'est cette convergence qui a manqué au bouddhisme.

8e Conférence. — *Lois de l'évolution religieuse.*

Ces lois existent-elles ? Sommes-nous en état de les formuler ? Quelque modestie qu'il convienne d'apporter à une étude encore aussi neuve, il en reste pas moins qu'il faudrait renoncer à l'idée même de la « science religieuse » s'il fallait répondre négativement et sans appel à ces deux questions. Une pure accumulation de faits n'a jamais satisfait l'esprit humain.

Digitized by Google

La première question à élucider consiste à savoir qu'elle influence le développement ou le progrès sur d'autres domaines peut avoir sur le développement religieux. Il ne faut pas même exclure du champ d'examen ce qu'on appelle le progrès matériel. Au fond ce progrès dit matériel n'est autre chose que celui de l'esprit s'appliquant aux conditions matérielles de l'existence. Seulement il est visible qu'il agit moins directement que, par exemple, le progrès philosophique et moral. Pour simplifier la tâche, adoptons l'expression générale de civilisation.

Une opinion assez répandue veut que la civilisation soit toujours fatale à la religion et que, si on la laissait faire, elle mettrait fin à toute religion. Ce point de vue est erroné, mais il s'explique. En rendant la vie plus douce, plus confortable, plus riche, la civilisation peut engendrer le matérialisme pratique, ennemi de tout idéal. Une science incomplète et présomptueuse peut s'imaginer qu'elle remplacera la foi et résoudra tous les problèmes qui sollicitent l'esprit. Il y a aussi une grande étroitesse de vues dans un tel jugement. On croit que la religion s'en va parce que la forme particulière à laquelle on était attaché par la tradition et l'habitude perd insensiblement de sa puissance et de son attrait. De là la fréquence dans l'histoire religieuse de ces mouvements de rupture avec la civilisation relative d'un temps donné et dont l'un des plus curieux exemples est celui qui nous est fourni par les Récabites dont il est parlé dans l'Ancien Testament.

Ce qui est beaucoup plus vrai, c'est que le progrès religieux, comme tous les développements, comme toutes les croissances, a pour procédé l'*assimilation*, qui n'est ni une simple adjonction d'éléments étrangers au corps vivant, ni une absorption de ce corps par ces éléments, mais la mise à profit et la transformation de ceux-ci au bénéfice de l'être vivant qui grandit et se fortifie par l'appropriation de ce qu'ils contiennent de salutaire et de vivifiant. Ainsi le progrès de l'esprit favorisé par le développement de la civilisation amène à la purification de l'idée que l'homme se fait de Dieu. La crainte puérile est remplacée par la confiance, la servitude par la consécration libre de soi-même.

Il faut remarquer ici que les actes religieux proprement dits, et par conséquent le culte, ne suivent que très lentement la marche de la civilisation. Ils sont en réalité plus tenaces que le dogme. Celui-ci se transforme presque sans qu'on s'en aperçoive jusqu'à ce que l'écart devienne si grand que la négation s'impose. Souvent on maintient révérencieusement dans les sanctuaires ce qu'on n'oserait plus étaler sur la place publique (symboles inconvenants, obscènes, rites grossiers ou

Digitized by Google

cruels, qui, imités dans la société, tomberaient sous le coup des lois). Il y a là un des obstacles les plus fréquents au progrès religieux. David rencontre chez les plus dévots une opposition déclarée à son projet de remplacer la tente mesquine de Jahvé par un temple. Périclès échoue dans ses efforts pour épurer le culte d'Athènes par l'art. Dans une société qui s'accommodait de tant de formes religieuses différentes, il suffit que les Juifs et les Chrétiens s'adonnassent à un culte qui rompait avec les habitudes séculaires pour qu'on les prit pour des athées capables de toutes les noirceurs. On a pu le dire, c'est dans la religion que la civilisation pénètre le plus lentement.

Pourtant l'unité de l'esprit humain fait que, sur ce domaine comme sur les autres, satisfaction lui est donnée tôt ou tard. Le dualisme à la longue lui est insupportable. C'est pour cela que dans la même période, quand ce dualisme se fait sentir, il en est qui persistent opiniâtrément dans leur attachement au passé religieux, tandis que d'autres se détachent de toute religion. Mais entre ces deux extrêmes l'esprit continue de marcher. En deux mots, l'évolution progressive de la religion est un des accomplissements nécessaires de l'évolution humaine en général qui tend à la civilisation. Elle est à la fois exigée et favorisée par elle.

La première conséquence à tirer de ce premier aperçu, c'est que l'isolement est fâcheux. En règle ordinaire la vie sociale, la vie commune est une condition du progrès religieux, tant pour l'individu que pour la société. C'est pourtant sur le terrain religieux que se révèle un phénomène dont la nature exceptionnelle semble s'élever à la hauteur d'un démenti de la règle que nous formulons. Nulle part plus que sur ce domaine l'exclusisme, l'effroi du contact, de la coexistence, de la comparaison permanente ne se sont prononcés avec plus d'intensité. Nous n'avons pas besoin de rappeler les lugubres annales de l'intolérance religieuse. Pourtant les faits historiques sont là pour mettre en pleine lumière la loi de progrès que nous venons d'énoncer. Le peuple qui passe pour avoir été de propos délibéré le plus fermé à toute influence du dehors, le peuple d'Israël, a été en contact très réel avec les dieux et les mythologies des principales religions de l'antiquité, avec l'Égypte, la Phénicie, la Chaldée, les Perses, les religions grecque et romaine. S'il ne leur avait fait que des emprunts, le résultat eût été sans valeur. L'emprunt pur et simple est stérile, mais il n'en est pas de même de l'assimilation qui s'approprie des éléments nouveaux par un travail spécial d'intussusception. Il est même utile d'observer qu'une religion supérieure peut tirer son profit de son contact avec une religion infé-

Digitized by Google

rieure, de même que dans la vie individuelle un homme distingué manque d'un élément très désirable de culture lorsqu'il ignore la vie, les idées, les sentiments des classes inférieures.

On peut donc poser comme une seconde loi que, l'aptitude et le génie spécial des hommes et des peuples mis à part, le développement d'une religion est dû à l'excitation des consciences par le contact avec d'autres développements soit supérieurs, soit inférieurs. La religion qui se développe le plus est celle qui est à même de s'assimiler ce qui est vraiment religieux chez les autres. De là enfin ce corollaire : Ce qui favorise le plus le développement religieux, c'est la faculté du libre échange avec toutes les manifestations du sentiment religieux.

On objectera qu'une telle latitude risque d'enlever toute saveur à la propre religion de celui qui s'y abandonne et que cette perpétuelle comparaison doit engendrer le scepticisme et l'indifférence. On a pu voir, au contraire, des partis religieux dont l'isolement faisait la force. Cette force était-elle durable? Toute croissance est une lutte et toute lutte expose à des dangers. Mais quand un principe est vrai, vivant et vigoureux, il sort victorieux des comparaisons et des conflits. L'esprit doit être assez fort pour dominer les choses sans se laisser absorber par leur complexité.

9e Conférence. — *Du rôle de l'individu dans l'évolution religieuse.*

Certaines théories philosophiques ont beaucoup trop rabaissé l'action individuelle dans le développement des religions en faisant de ce développement quelque chose d'inconscient, de collectif et d'impersonnel. En réalité pourtant le développement religieux n'a pu avoir d'autre cause que celui des hommes religieux eux-mêmes.

Il est vrai que les individualités ont besoin pour se fortifier de participer à l'évolution générale. Dans les couches inférieures de l'humanité, les individus diffèrent peu les uns des autres. Aussi chacun d'eux exerce-t-il peu d'action sur ses congénères. Cependant les progrès accomplis dans la préhistoire ont bien dû germer d'abord dans le cerveau de quelqu'un. Cette évidence a frappé tellement d'autres esprits observateurs que, tombant dans un excès opposé, tandis qu'autour d'eux on annulait l'œuvre elle-même du génie en lui substituant celle des masses, ils ont voulu que tout dans l'histoire fût l'œuvre exclusive de personnalités géniales. La vérité doit se trouver entre ces deux extrêmes.

Les plus grands génies sont enfants de leur peuple et de leur temps, et ce qu'ils donnent à l'humanité n'est jamais absolument nouveau. Or-

Digitized by Google

dinairement ils ont des précurseurs. Mais cela ne signifie pas, comme le voudrait Hegel, qu'ils ne sont que les instruments passifs de l'esprit universel ; ou, comme l'a prétendu Buckle, qu'il ne faut voir en eux que des *mediums*, des miroirs où se réfléchissent les idées se développant elles-mêmes ; ni même, comme l'a dit Macaulay, que tout génie se ramène à la faculté d'exprimer avec plus d'aisance et de vigueur les idées des autres. Il y a dans les hommes de génie une poussée intérieure, individuelle, dont ils ne prévoient pas toujours eux-mêmes les conséquences, et leur soumission à la voix intérieure n'est pas la même chose que l'absence de volonté. Il y a toujours dans le génie, au dessus de ce qu'il peut tenir du milieu dont il sort, un *quid* qui ne s'explique pas par les antécédents et qui est la source de son action sur l'humanité. Il y a une individualité qui lui permet, non seulement d'annoncer du nouveau, mais encore d'éveiller un esprit nouveau. Ce n'est pas tout ce qu'il dit, c'est son *moi* qui est nouveau.

On a laborieusement tâché de démontrer que l'enseignement de Jésus n'était pas original, qu'il existait déjà à l'état sporadique chez quelques rabbins et dans la philosophie grecque. Les parallèles invoqués sont loin d'être toujours indiscutables. Ils le seraient qu'il resterait toujours ces deux faits prépondérants : 1° ces vérités sporadiques forment désormais un ensemble déduit d'un seul grand principe; 2° une personne a réalisé ce principe et créé par là un foyer de ferveur et d'enthousiasme qui a rayonné sur les siècles et les espaces. Il faut toujours que le Verbe devienne chair pour se rendre sensible aux cœurs.

On dira que l'action que nous attribuons à quelques personnalités d'élite provient de l'idée que nous nous faisons d'elles. Nous les idéalisons. Les légendes les exaltent, les surnaturalisent, de telle sorte que ce n'est pas leur personne, c'est une création de notre imagination qui agit sur le monde. — Cela n'empêche que ce sont elles pourtant qui ont suscité la vie nouvelle. Leur idéalisation elle-même suppose qu'elles se sont distinguées par des dons éminents, force morale, puissance d'expansion, intuitions pénétrantes. — Ou bien on prétendra que leur personnalité provoque des oppositions invincibles. Les partisans de la religion dominante et d'autres personnalités aussi bien douées s'élèvent contre le génie novateur, rendent une vitalité inattendue à l'ancien régime, et par conséquent le progrès religieux, loin d'être favorisé par l'action personnelle, est par le fait entravé, retardé par son intervention. Nous pensons au contraire que ces oppositions lui sont indispensables. C'est grâce à elles qu'il déploie sa vraie nature et sa fécondité.

Digitized by Google

On peut affirmer malgré tout la continuité de l'évolution religieuse à travers les variations, les apparitions et disparitions successives, les vicissitudes historiques. L'auteur croit pouvoir ici en appeler aux rapports entre elles des nations de la haute antiquité, l'Assyro-Chaldée, l'Égypte, la Chine, et même il ne recule pas devant l'hypothèse que la philosophie et la religion de l'Inde ont agi sur la genèse du néo-pythagorisme et du néo-platonisme. Mais lors même que ces influences seraient imaginaires, le fait lui-même de l'évolution religieuse n'en est pas moins évident. Il est non moins certain que l'on peut signaler des temps de stagnation et même de recul. Tel notre moyen âge. Cependant, quand on les étudie de près, ces stagnations sont plus à la surface qu'au fond des choses. L'esprit continue son œuvre latente, et c'est alors que revient plus marqué le rôle des personnalités réformatrices.

En résumé, l'évolution religieuse s'opère par des actions personnelles, parce que la religion est ce qu'il y a de plus personnel dans l'homme. Des esprits religieux-créateurs impriment leur sceau sur une longue période de développement. La vie religieuse se condense et se concentre en eux pour rayonner de là sur les siècles suivants.

C'est ainsi qu'il faut concevoir la grande loi de continuité du développement religieux.

10e Conférence. — *En quoi consiste essentiellement l'évolution religieuse.*

Constater le fait lui-même d'une évolution, ce n'est pas la même chose qu'en déterminer l'essence. Lorsque nous décrivions les phases successives et les directions de la religion tout le long de l'histoire, nous réunissions les données multiples dont nous devons tâcher de dégager l'unité latente ou la loi principale de laquelle tout le reste dépend. C'est une étude plus difficile encore que tout ce qui précède, et c'est avec la plus aimable modestie que le professeur de Leide propose le résultat de sa recherche comme un essai, un essai bien intentionné, et qui dans tous les cas pourra aider à se rapprocher du but désiré.

Ce n'est pas que mainte réponse n'ait été déjà donnée à la question.

Pour les uns, le progrès de la religion n'est autre chose que le progrès en moralité. La religion progresse exclusivement dans la mesure où elle devient plus ethique. Assurément il y a une étroite parenté entre la religion et la morale. Pourtant ce sont par elles-mêmes deux sphères distinctes. Il est vrai encore que toutes les grandes religions ont eu pour

Digitized by Google

point de départ un mouvement moral. Mais il est illogique de confondre le moteur avec le résultat du mouvement. D'autres genres de progrès sur les domaines, par exemple, de la science, de l'art, de la philosophie. ont fait aussi l'office de propulseurs religieux, mais la religion ne s'est identifiée avec aucun d'eux.

Pour d'autres, le progrès religieux consiste à s'élever toujours plus du sensible au spirituel. Il y a certainement dans ce point de vue une part de grande sérité. Mais ce ne peut être toute la vérité. Nous ne sommes pas de purs esprits. La religion parfaite doit plutôt aboutir à l'harmonisation de la nature sensible et de l'esprit. Isoler de la religion en soi toute notion représentative de l'Être divin, tout acte proprement religieux, par conséquent toute espèce de culte, équivaudrait, nous le craignons, à lui signifier son congé. Une telle direction aboutirait fatalement à faire de la religion la négation du monde réel, ce qui ramènerait le dualisme avec sa guerre perpétuelle que l'esprit humain ne sait pas indéfiniment supporter.

Ailleurs encore on pense que le progrès religieux consiste dans la domination de plus en plus exclusive de la religion sur l'humanité entière et tout ce qui fait sa vie. Mais il est facile de se rendre compte que cette domination absolue n'inclut pas du tout nécessairement le progrès de la religion elle-même. Cette théorie part de l'idée que la religion est une quantité fixe et invariable, qui n'évolue pas. Il y a eu des religions qui ont étendu très loin l'aire de leur domination. Il serait difficile de dire que cette extension ait été favorable au progrès de l'humanité, au progrès lui-même de la religion en soi. Ces conquêtes imposantes se sont régulièrement terminées par un traditionalisme superstitieux, un sacerdotalisme asservissant, par l'extinction de l'esprit. La religion pure doit libérer, non pas asservir.

Ou bien on a dit encore que le progrès en religion consiste dans le pouvoir croissant d'éveiller toujours plus puissamment l'émotion religieuse, et on a prétendu éclaircir cette assertion en la rapprochant du fait que, depuis l'antiquité, l'importance de la musique en comparaison des autres arts a été toujours en grandissant. Mais, quand on y réfléchit, on ne tarde pas à voir qu'il ne peut s'agir là que d'un progrès numérique. Le nombre des exerçants et des amateurs de musique a pu augmenter, rien ne permet de dire que la puissance de la musique sur ceux qui la cultivent a grandi. De même la puissance émotive de la religion n'est pas plus grande aujourd'hui qu'elle ne l'était dans l'âme d'un psalmiste juif ou d'un pieux pèlerin bouddhiste ou chrétien. Il faut

Digitized by Google

que la religion elle-même suive le développement général pour conserver sa puissance sur l'esprit.

Essayons de trouver une solution plus satisfaisante en recourant à une méthode plus inductive.

Si nous repassons les phases et les directions de l'évolution religieuse, nous voyons facilement qu'elle va d'abord de l'uniformité à la différence toujours plus grande. Il y a une immense variété apparente de religions naturistes-animistes. En réalité cette variété se résume en uniformité monotone. C'est toujours le même thème qui se retrouve sous d'innombrables variations. L'esprit humain à ses débuts se ressemble étrangement sur toute la face de la terre. Il y a des coutumes, bizarres à nos yeux, logiques du point de vue animiste, dont on constate l'existence chez les Polynésiens et les Peaux-Rouges, chez les Esquimaux et les Hottentots, et dont on peut poursuivre les survivances jusque chez les Mazdéens de l'Iran et dans les fonctions du *flamen dialis* à Rome.

Au dessus de cette couche confuse et en quelque sorte chaotique, le nombre des religions s'accroît parce qu'il se forme de grands États réunissant des groupes de tribus dont la religion devient celle d'un peuple ou de l'État. Nous rappelons la distinction que nous avons établie entre les religions *théanthropiques* et les religions *théocratiques* (Aryens et Sémites). De plus, les nations primitives se ramifient en branches, de nouvelles nations et avec elles de nouvelles religions se constituent. De là, des ressemblances provenant du fond commun originel et des différences tenant à la diversité des milieux. Les religions éthiques, même lorsqu'elles ont la même Bible, présentent des différences plus nombreuses et plus tranchées encore. Il y a plus de différences entre les diverses sectes chrétiennes qu'entre Homère et le Véda. De toutes les religions le christianisme est la plus divisée, et des deux grandes Églises rivales qui se partagent l'Occident et le Nouveau Monde, celle que nous considérons comme la plus avancée est aussi la plus divisée. L'évolution religieuse marche donc de l'unité à la pluralité. La *différentiation* lui est essentielle.

Mais, chose à noter, au milieu et au travers de ces différences croissantes, on discerne aussi une tendance constante à l'unité. Il ne s'agit pas ici des efforts tentés pour la fonder ou la rétablir dans un intérêt et par des mesures politiques. Nous pensons surtout à ce qui s'est fait librement et religieusement dans cette intention. Par exemple, dans l'antiquité, les cérémonies périodiques d'Olympie et de Delphes attestent ce besoin d'unité pour ce qui concerne les peuples hellènes. L'ambition

Digitized by Google

suprême de l'Église romaine, qui a tant sacrifié au principe d'unité, est la manifestation la plus imposante historiquement de cette direction de l'esprit religieux. C'est un hommage rendu à l'espérance que la religion aura pour fin l'union de tous les adorateurs d'un seul et même Dieu. On peut le reconnaître, même quand on n'admet pas que cette Église possède le véritable principe de cette unité. Ailleurs on recherche dans les types divers de religion et d'Église ce qui rapproche, ce qui unit, plutôt que ce qui divise, et de nos jours bien des essais dans ce sens ont été proposés.

Il faut donc, à la différentiation qui suit le progrès religieux, joindre comme essentiel à l'évolution religieuse la tendance à l'union, et l'on peut résumer le cours du développement religieux comme il suit : Du mélange inorganique primitif se détachent quelques groupes plus développés au sein desquels des cultes auparavant distincts opèrent leur fusion. Il en résulte une unification relative parallèle à la différentiation croissante. Ces deux phénomènes, réunion et séparation, formation de grandes unités donnant lieu à des différences nouvelles, puis à de nouvelles fusions, sont également essentiels. Dans l'ensemble on peut dire que le particularisme diminue et que l'universalisme, conscient ou inconscient, grandit.

Prenons l'idée de Dieu pour éclairer ce que cette théorie a peut-être d'obscur. A l'origine il n'y a ni vrai polythéisme, ni monothéisme, ni hénothéisme. Il y a une croyance partout répandue à un monde nébuleux, mal défini, d'êtres surnaturels et d'esprits en nombre illimité. Le véritable polythéisme commence lorsque les caractères des différents dieux sont plus strictement définis, quand leurs noms naturistes ou honorifiques deviennent des noms propres, dont le plus souvent on ne comprend plus le sens primitif. De là des différences très accentuées. Mais la recherche de l'unité se révèle quand on stipule l'existence d'un Dieu suprême ou du moins supérieur à tous les autres; ou bien, quand on conçoit un genre de perfection divine qu'on applique successivement à toutes les divinités prééminentes. C'est ce qui a donné lieu à l'ancien adage *Numina nomina*. Les Grecs appellent du nom de Zeus les dieux suprêmes de toutes les religions étrangères et retrouvent chez elles leur Apollon, leur Aphrodite, leur Artémis, leur Héraclès. En Assyrie et en Égypte on peut signaler des souverains qui veulent faire de leur dieu favori le seul Dieu adorable. Malgré la force d'inertie et même la résistance active du polythéisme, le monothéisme gagne partout du terrain. Dans l'Iran les anciens dieux deviennent les subordonnés d'Ahura

Digitized by Google

Mazda. Le bouddhisme, l'islamisme, le christianisme connaissent des *saints*, ils n'en font plus des dieux.

On peut faire la même observation sur les variations du culte. L'action des sacerdoces et des docteurs travaille à le développer, à l'enrichir (brahmanes, prêtres, rabbins, etc.). Mais le formalisme et même l'affaiblissement de l'esprit sont trop souvent le terme fatal de l'exagération des pratiques cultuelles, et au bout d'un temps surgit la réaction contre un ritualisme asservissant ou endormant. On éprouve le besoin d'une simplification de la vie religieuse proprement dite. Il s'élabore des *Lois*, progrès sensible sur l'anarchie antérieure. Mais le temps vient où l'on est frappé de leurs incohérences, de l'absence d'un principe fondamental qui les domine et les pénètre. On distingue des commandements principaux, essentiels, supérieurs à tous les autres. Viendra plus tard la notion d'un seul commandement suprême qu'un seul mot exprime : aimer.

Par conséquent, dans l'histoire des religions vue de haut, l'unité morale marche de pair avec la différentiation.

Observons que l'esprit humain suit une marche parallèle dans les autres sphères d'activité où il se déploie : la science, l'art, la vie sociale. Primitivement tout est confondu; puis chacune de ces branches de la vie de l'esprit arrive à se constituer un domaine indépendant. Chacune s'émancipe de la religion, de même que la religion doit refuser de s'identifier avec une quelconque d'entre elles. Par exemple, elle s'émancipe de l'État après avoir longtemps recherché son appui ou plutôt prétendu à ne faire qu'un avec lui. L'unité brisée se reconstitue sur une meilleure base, quand on comprend que la religion, l'art, la science, l'État sont appelés à se rendre de mutuels services en respectant leur autonomie réciproque. Il y a pour les unir sans les assujettir à l'une d'entre elles un principe qui les contient toutes, le principe de l'esprit lui-même qui ne jouit d'une vie complète qu'à la condition de cultiver tous les champs d'activité qu'il a pour mission de féconder. Ceux des croyants qui, pour divers motifs, regrettent le temps où la religion ou plutôt leur religion régnait en souveraine sur la société entière et toutes les manifestations de la vie privée et publique finiront par reconnaître que, si la religion se rabaisse quand elle s'asservit à une autre puissance, elle doit la liberté à ce qui n'est pas elle.

En quoi donc consiste essentiellement le développement religieux? Pourquoi l'homme ne se tient-il pas toujours pour satisfait des formes religieuses existantes? Pourquoi, après avoir brisé l'unité, cherche-t-il à la reconstituer d'une autre manière et très particulièrement en lui-

Digitized by Google

même, pour que sa religion soit harmonique avec les autres besoins de son esprit? Il n'y a qu'une réponse possible à cette série de questions qui s'engendrent mutuellement : c'est parce que l'homme grandit en conscience religieuse.

Mais, nous le rappelons en terminant, l'auteur n'a, dans tout ce qui précède, envisagé l'évolution religieuse que du dehors. C'est sa *morphologie* qu'il a tâché d'esquisser. Il essaiera dans une seconde série de dégager ce qui est essentiel et permanent dans la religion en soi. C'est ce qui permettra d'en déterminer l'origine avec quelque confiance dans la vraisemblance du résultat.

Nous avons achevé le travail d'analyse que nous avions promis. Ce n'est pas sans regret que nous avons dû élaguer plusieurs morceaux à la fois brillants, pleins de substance érudite et d'une grande force démonstrative, mais dont la reproduction nous eût forcé de dépasser les limites d'un article de *Revue*[1]. Nous espérons pourtant avoir donné un aperçu fidèle de cet ouvrage qui pourra être dépassé, mais qui, dans notre conviction, fera époque. En dehors des deux ou trois points où nous avons noté quelques divergences de vue — qui d'ailleurs ne touchaient pas au fond des idées — notre seule critique se résumerait en ceci que parfois, surtout dans les dernières conférences, le raisonnement nous a paru un peu flottant, manquant jusqu'à un certain point de cette rigueur qu'on aimerait à toujours trouver dans les exposés théoriques, mais qu'il est peut-être encore impossible de lui donner dans l'état actuel de nos connaissances. En tous cas les connaisseurs, ceux-là mêmes qui seraient tentés de soulever plus d'objections que nous ne l'avons fait nous-même, conviendront que le premier essai de philosophie de l'histoire religieuse tirée essentiellement de cette histoire elle-même est au plus haut degré instructif et suggestif. L'auteur, avec une modestie qui n'a d'égale que son talent, n'élève pas plus haut ses prétentions. Nous sommes d'avis qu'il est trop modeste, et nous attendons avec un vif intérêt la seconde partie qu'il nous a annoncée.

A. Réville.

1) Nous avons aussi passé très rapidement, quand nous ne les avons pas simplement supprimés, sur quelques développements qui nous paraissent avoir été commandés par l'auditoire spécial que le conférencier avait devant lui à Édimbourg.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Sabatier. **Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire.** — Paris, Fischbacher; 1897; 1 vol. in-8° de xvi et 415 p.

La plupart de nos lecteurs connaissent déjà le livre magistral de M. A. Sabatier, qui a été annoncé ici-même lors de son apparition (*Revue*, t. XXXV, p. 157). S'il s'en trouvait qui ne l'eussent pas encore lu, je me permettrais d'insister très vivement auprès d'eux pour qu'ils le lisent sans attendre davantage. Pour la connaissance et l'appréciation d'ouvrages de ce genre, aussi riches en idées fécondes et en observations suggestives, aucun compte rendu, aucune analyse ne sauraient remplacer la lecture directe, accompagnée d'un travail de réflexion individuelle. En tous cas le présent compte rendu n'a aucunement la prétention de fournir aux gens pressés une analyse détaillée qui puisse remplacer pour eux le commerce personnel avec l'auteur, en leur apportant le résumé de ses recherches et de sa pensée. Il irait ainsi à une fin diamétralement opposée à celle qui me paraît seule désirable.

Le principal avantage qu'il y a pour nous à parler d'un tel livre un assez long temps après sa publication, c'est de pouvoir constater le succès considérable et le retentissement qu'il a eus, soit en France, soit à l'étranger. Nous avons pu recueillir des témoignages nombreux de l'impression profonde qu'il a produite dans une partie du clergé catholique comme dans le monde protestant, dans l'Université comme dans les milieux littéraires, et le fait seul qu'il en paraîtra bientôt des traductions en plusieurs langues étrangères atteste de quelle façon il a été apprécié hors de France. Quand on sait combien il est difficile à un auteur qui s'occupe chez nous de science religieuse, de vaincre l'ignorance volontaire du monde religieux, d'une part, l'indifférence superficielle du

Digitized by Google

public général, d'autre part, on peut se rendre compte de ce que vaut un pareil accueil. Mieux que toutes les appréciations individuelles, il assigne sa véritable place à l'œuvre de M. Sabatier.

L'*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* constitue, en effet, une tentative très originale dans la littérature scientifique française et qui, jusqu'à présent, en dehors de cercles restreints et strictement confessionnels, n'a guère été affrontée. Il semblait que l'Angleterre et l'Allemagne, surtout, fussent les seuls pays où une pareille entreprise fût possible. Ce n'est pas un médiocre témoignage du grand essor que la science de la religion a pris en France dans le dernier quart de ce siècle, que la production d'une œuvre pareille et l'accueil qui lui est fait. Il y a là un encouragement pour l'ordre tout entier de nos études, auquel — nous l'espérons — l'autorité acquise par M. Sabatier apportera de nouvelles recrues, et une garantie nouvelle que la France saura ne pas méconnaître la place qui revient à ces études dans l'encyclopédie des sciences humaines.

Pour mener à bien une œuvre d'initiative aussi hardie, il fallait un ensemble de qualités dont l'association n'est pas commune ni chez nous ni ailleurs : d'abord, évidemment, des qualités scientifiques, la connaissance de l'histoire religieuse, l'habitude de la spéculation métaphysique, la familiarité avec les grands systèmes théologiques aussi bien que philosophiques du passé chrétien et de la pensée contemporaine; mais, ensuite et d'une nécessité non moins stricte, l'expérience religieuse personnelle, la conscience intime et directe des réalités de la vie religieuse, de la piété et de la foi. Il fallait, d'une part, une dialectique forte et ne se laissant pas détourner par les faciles séductions de la rhétorique ou du sentiment, l'esprit critique, c'est-à-dire la méthode strictement scientifique qui contrôle sévèrement les faits et les observations, d'autre part, ce que l'on appelle la faculté mystique, c'est-à-dire la faculté de voir et d'analyser les réalités spirituelles, intérieures, de la conscience religieuse. Voilà déjà deux ordres de qualités que l'on trouve rarement réunies dans la même individualité. Mais, pour réussir, il fallait plus encore : l'œuvre produite par la collaboration de ces aptitudes qui volontiers s'excluent, ne devait pas être un livre d'école, un gros volume très intéressant pour des spécialistes; il fallait que son auteur ne fût pas seulement un savant de cabinet, vivant au milieu de ses livres, à l'écart de la société réelle ou ne la connaissant qu'à travers des études sociales. Il devait avoir le plein contact avec l'âme moderne, avec les impressions, les sentiments et les besoins infiniment complexes de ses

Digitized by Google

contemporains, connaître par une expérience directe le monde religieux actuel, non pas seulement dans telle confession spéciale, mais dans toutes ses confessions officielles, bien plus, dans la variété de ses aspirations religieuses étrangères et supérieures à toutes les classifications ecclésiastiques. Il fallait, enfin, être capable de présenter un sujet nécessairement austère et parfois d'intelligence difficile, sous une forme qui fût claire sans sacrifier aucun élément de la pensée, grave et digne comme l'exigeaient les questions traitées et néanmoins captivante et propre à frapper les esprits moins familiarisés avec ce genre de lectures. M. Sabatier, théologien érudit, rompu à la critique historique et philologique, homme d'une foi religieuse profonde, également initié à la vie intime des églises et à la grande vie sociale par les nombreuses fonctions qu'il remplit, soit à la Faculté de théologie, soit à l'École des Hautes-Études, soit dans les conseils de l'Université, soit dans la rédaction de quelques-uns des organes les plus importants de l'opinion publique actuelle, a su concilier toutes ces exigences d'une manière remarquable. Et c'est là ce qui donne à son œuvre un cachet à part, une puissance de rayonnement vraiment générale. J'en ai causé avec des philosophes qui avaient été frappés de la vigueur de sa pensée; avec des lettrés qui étaient tout émus par la poésie savoureuse qui jaillit à chaque instant sous sa plume; avec de toutes jeunes filles de mes élèves qui avaient consacré une partie de leurs vacances à le lire. Partout j'ai recueilli la même impression : c'est un beau et bon livre, un livre puissant.

Est-ce à dire que tout le monde soit d'accord avec M. Sabatier? Assurément non. Les questions traitées sont de celles sur lequel l'accord ne se fera vraisemblablement jamais entre les hommes, parce que la part de la subjectivité individuelle y est trop prépondérante. M. Sabatier nous dit lui-même qu'il a fait dans cette *Esquisse* sa confession intérieure et personnelle, et c'est cela même qui rend son livre si vivant. « Entre le désir impérieux de savoir et l'invincible besoin de croire et d'espérer, je n'ai pu me résigner, dit-il, à vivre dans l'insouciance ni me résoudre aux solutions exclusives et violentes auxquelles j'ai vu tant d'autres avoir recours » (p. 4). « Aujourd'hui, ajoute-t-il quelques lignes plus loin, je me sens plus religieux que dans ma jeunesse et je voudrais être plus chrétien » (p. 5). De là procède tout l'ouvrage. M. Sabatier a voulu se rendre compte de ce qu'est la religion, de ce que c'est que d'être chrétien. Dans une première partie il se demande pourquoi l'homme est religieux, et il répond à la question par une analyse psychologique du sentiment religieux, de la révélation, du miracle et de l'ins-

Digitized by Google

piration, par une analyse sommaire du développement religieux de l'humanité. La seconde partie traite du christianisme suivant une méthode analogue : on y voit d'abord les origines de l'Évangile, ensuite une analyse de l'enseignement de Jésus à l'effet de dégager le principe de l'Évangile qui sera l'essence du christianisme ; enfin dans un nouveau tableau historique, d'un dessin large et puissant, il nous montre les altérations et les expressions successives de cette essence chrétienne à travers l'histoire, dans le messianisme, le catholicisme et le protestantisme. La troisième partie est un complément de la seconde. Après avoir exposé en quoi consiste l'essence du christianisme, M. Sabatier a dû s'expliquer avec ceux qui ne la comprennent pas de la même manière, tout spécialement avec ceux qui identifient la religion avec le dogme. A cet effet, il nous donne d'abord une analyse critique de la notion du dogme, en second lieu un admirable tableau de la vie des dogmes et de leur évolution historique, enfin une détermination du rôle que le dogme doit remplir à l'égard de la religion, dans les églises et en face de la philosophie. Mais en réalité le différend entre M. Sabatier et les traditionalistes dogmatiques procède d'une divergence plus profonde qu'une simple opposition de jugement sur la valeur du dogme. Ils partent d'une conception de la connaissance différente de la sienne. Aussi le livre se termine-t-il par l'exposé de la théorie critique de la connaissance religieuse, qui nous donne en réalité la clef de tout ce qui précède. La connaissance religieuse, en effet, est symbolique, c'est-à-dire nécessairement inadéquate à son objet, parce que l'objet de la religion est transcendant, alors que notre imagination ne dispose que d'images phénoménales, et notre entendement que de catégories logiques, lesquelles n'ont de portée que dans l'espace et dans le temps. La connaissance religieuse reste donc nécessairement soumise à la loi de transformation qui régit toutes les manifestations de la vie et de la pensée humaines. Le symbolisme religieux reste en droit, comme l'histoire nous prouve qu'il l'est en fait, soumis à des interprétations nouvelles.

Telle est, résumée à grands traits, la dialectique interne du livre. L'auteur, on le voit, est bien loin d'avoir abordé tous les sujets qui rentrent dans une philosophie complète de la religion. Tel n'était pas son projet. Il serait également inexact de se représenter que tout soit nouveau dans les idées exposées par M. Sabatier. Il serait le premier à nous rappeler, s'il le fallait, tout ce qu'il doit à des penseurs chrétiens antérieurs comme Schleiermacher ou à la vaillante légion des théologiens et des historiens modernes qui ont étudié, avec la sévère méthode de la

Digitized by Google

critique historique, l'histoire des religions et les origines du christianisme ainsi que l'histoire du dogme. Mais, assurément, là même où il a bénéficié des travaux de ses devanciers, il a marqué les résultats acquis par eux de son cachet personnel, en les distribuant dans l'enchaînement de sa dialectique ou en les pénétrant de son expérience religieuse.

Nous n'avons pas à nous préoccuper ici des reproches qui lui ont été adressés par les diverses orthodoxies chrétiennes. Dès avant la publicatiou du livre, ses idées exposées dans une série de conférences à l'Université de Genève lui avaient valu des accusations d'évolutionisme plus ou moins matérialiste, de panthéisme, de négation du péché. Il a pu répondre dans la préface même du livre à ces critiques. Sur le terrain plus strictement scientifique le point qui paraîtra sans doute le plus sujet à controverse, c'est la manière dont M. Sabatier concilie la thèse que le christianisme est la religion idéale et parfaite, avec le fait reconnu par lui-même que l'évangile de Jésus, tel que nous pouvons le connaître, n'est que la traduction populaire et l'application immédiate du principe de la piété de Jésus au milieu social dans lequel il vécut (voir p. 178 et suiv., et p. 193). « Un phénomène historique, lisons-nous page 206, étant toujours conditionné, ne peut jamais avoir les caractères de l'absolu ». M. Sabatier invoque ici la distinction nécessaire entre la perfection, selon la catégorie de la quantité et selon celle de la qualité : « C'est le propre de tout ce qui se compte ou se mesure, de ne pouvoir être conçu, sans qu'aussitôt l'esprit conçoive quelque chose de plus grand. Il n'y a pas de nombre parfait. Il importe donc de faire ici une distinction essentielle, il faut distinguer entre la quantité et la qualité, ou mieux, l'intensité de l'être. Or, entre les degrés de l'une et de l'autre, il n'y a pas le moindre rapport, ni par suite de commune mesure. Et ce qui est vrai dans l'une devient faux dans l'autre. Prenez un mètre cube de pierre, multipliez-le par mille ou un million, vous aurez toujours la même pierre, c'est-à-dire qu'il n'y a pas plus de vraie réalité dans un million de mètres cubes de pierre que dans le premier mètre cube. Au contraire, que dans une fente de cette pierre naisse une mousse : dans ce brin de mousse où éclate la vie, il y a plus d'être, ou, si vous voulez, un être de qualité supérieure à celui de toute une masse de rochers. Mais, ne l'oubliez pas, il a fallu un germe pour le produire, et ce germe était une sorte de perfection positive par rapport à toute la matière inorganique dont la fin dernière est la vie » (p. 181-182). Cette belle page me montre bien que la qualité de l'être dans le germe d'où sort le brin de mousse est supérieure à celle

Digitized by Google

de la roche, mais elle ne me prouve pas que la qualité de l'être soit parfaite dans ce germe, ni même qu'elle ne soit pas inférieure à la qualité de l'être dans un autre germe de même espèce. En me plaçant au point de vue de la révélation telle que la comprend M. Sabatier, je ne vois pas quelle nécessité il y a à maintenir cette notion invérifiable de la perfection dans un phénomène contingent, si grand soit-il, aux origines du christianisme. Cela n'est nécessaire ni à la piété ni à la vie morale ; c'est en contradiction avec le système ou plutôt, d'après la conception même de l'auteur, cela échappe à notre jugement. La révélation universelle de Dieu dans la conscience est progressive ; voilà tout ce que nous pouvons affirmer.

J'ajoute, pour ma part, avec M. Sabatier, que ni mes études historiques ni mon expérience religieuse ne me font connaître un principe religieux supérieur à celui qui inspire la piété filiale de Jésus envers le Père céleste et qui s'affirme dans l'indissoluble pénétration de l'amour pour Dieu et de l'amour pour le prochain, mais je ne pense pas que l'on soit autorisé, sur le terrain historique, de soustraire notre jugement sur ce qui est, somme toute, et ce qui ne peut être pour nous qu'un fait historique, à la catégorie de quantité qui est inséparable de celle de qualité. La qualité, en effet, se présente nécessairement à notre jugement comme susceptible de différents degrés d'intensité, c'est-à-dire de quantité. Parler de qualité parfaite, n'est-ce pas admettre implicitement des degrés dans la qualité, des manifestations moindres de cette qualité qui n'auront plus la perfection ? M. Sabatier dit que le problème de la théologie est de concilier ces deux affirmations : le christianisme est la religion idéale et parfaite, et le christianisme est une religion historique (p. 177-178). Je n'arrive pas à comprendre comment M. Sabatier les concilie, sans abandonner le principe même de sa méthode historique et je crains bien que personne ne puisse concilier les deux termes du problème, parce que ce ne serait rien moins que la conciliation de l'absolu et du relatif. Il y a, ce me semble, sur ce point central de la philosophie chrétienne de M. Sabatier, comme une survivance de la doctrine théologique traditionnelle, d'après laquelle justement la perfection divine s'est incarnée dans une individualité humaine historique soumise à la vie conditionnée des créatures. L'antinomie est née avec la théologie chrétienne et durera autant qu'elle, parce qu'elle est posée dans les termes mêmes du problème. C'est une autre question de savoir si elle existait dans la conscience même de Jésus, si l'être historique qui est tenté, qui souffre, qui prie, qui agit à

Digitized by Google

chaque instant comme ayant besoin de se retremper dans la communion avec Dieu, a eu la conviction morale de la perfection de sa relation morale avec Dieu, puisque par le fait même de sa perfection cette relation aurait dû être inaltérable.

Plus j'étudie l'évangile, plus j'ai la conviction que de pareils problèmes étaient bien étrangers à la pensée du Christ. Ce n'est pas ici le lieu de discuter, s'ils importent réellement à la piété. Je ne le pense pas, car je connais beaucoup de chrétiens très pieux qui ne s'en sont jamais préoccupés. Pour tout chrétien, le christianisme est la meilleure des religions et pour tout disciple du Christ l'évangile, dans son authenticité, est le principe religieux le plus excellent ; celui pour lequel cela cesserait d'être une assurance intime, cesserait par le fait même d'être chrétien et de s'inspirer de l'évangile. La vie religieuse et morale ne réclame pas autre chose et l'application rigoureusement conséquente du jugement historique, même à Jésus, ne saurait donc en aucune façon lui faire tort.

J'ai tenu à attirer l'attention sur ce point central de l'*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et d'après l'histoire*, mais j'avoue très franchement que dans ce livre, dont je partage généralement toutes les grandes affirmations et qui m'a procuré justement cette grande jouissance de m'apporter, dans une langue souvent très belle, l'expression plus claire et plus juste de certaines idées que j'aurais été incapable de formuler aussi bien, je répugne à aller chercher des points secondaires où je ne sois pas tout à fait d'accord avec l'auteur. Je me bornerai à indiquer un ou deux points seulement. Tandis que M. Sabatier ramène à une cause générale unique l'origine de la religion, je lui assignerais plus volontiers des causes multiples et complexes, ou quand il se montre si sévère pour ces pauvres rationalistes qui ont manqué souvent de sens historique, c'est vrai, je réclame pour un bon nombre d'entre eux le grand mérite d'avoir préparé la voie à une notion vraiment humaine et vraisment historique de l'essence du christianisme et de son évolution en faisant la critique de la tradition orthodoxe, en montrant ses contradictions et ses erreurs historiques. Je crois bien que sans l'œuvre antérieure des rationalistes l'*Esquisse* n'aurait j'amais pu être tracée.

Je préfère en vérité attirer l'attention sur les belles pages consacrées par l'auteur à la haute portée de l'histoire des religions comme fondement de la connaissance scientifique de la religion et même comme éducatrice morale : « Entrons donc, écrit-il, page 107, avec un grand

Digitized by Google

sentiment de piété dans cette histoire de la religion sur la terre. Aucune étude n'est plus propre à élargir et à fortifier la conscience religieuse ; aucune ne peut mieux nous faire voir d'où nous sommes venus et pressentir où nous allons ; aucune ne nous réserve de plus fortes leçons d'humilité et de confiance. » Et plus loin, page 111 : ... « Dans l'histoire des religions, quelque confuse et imparfaite qu'elle soit encore, se déroule, avec non moins d'évidence et de certitude, une histoire de la religion qui n'est autre chose que le progrès de la conscience religieuse de l'humanité à travers toutes ses aventures, depuis ses commencements infimes jusqu'aux sommets les plus hauts qu'elle a fini par atteindre. »

Oui, il est vrai que ces études patientes et laborieuses par lesquelles nous cherchons tous, chacun dans son champ spécial, à dresser l'inventaire des croyances et des phénomènes de la vie religieuse de l'humanité, ont une grande et noble portée philosophique, morale et religieuse. On n'aura jamais qu'une connaissance superficielle de l'humanité, tant que l'on ne se décidera pas à donner à l'histoire religieuse une place de premier ordre dans la philosophie et dans l'histoire. Car, en réalité, l'histoire de la religion, c'est l'histoire de ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans l'âme humaine.

Jean RÉVILLE.

J. DÜMICHEN. **Der Grabpalast des Patuamenemap in der Thebanischen Nekropolis**, 3te Abtheilung. — Leipzig, Hinrichs, 1894, in-f°, 12 planches simples et 19 planches doubles. — Prix 62 fr. 50.

J'ai parlé longuement des deux premières parties de cette œuvre considérable : Dümichen s'est éteint avant de l'avoir achevée. Sa veuve a déposé les manuscrits qu'il laissa dans la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg, et son élève, Spiegelberg, en a extrait ce qui s'y trouvait de dessins ou d'inscriptions relatives au tombeau de Pétéménophis. Il s'est acquitté de sa tâche avec tout le zèle que lui inspirait son affection profonde pour un maître devenu son ami, mais il a dû travailler sans notes qui lui indiquassent l'origine des documents ou leur place dans les chambres, ni les secours dont l'auteur s'était aidé afin de combler certaines lacunes. Malgré sa bonne volonté, ce troisième volume demeure une ébauche incomplète, et l'ouvrage entier un fragment.

Spiegelberg pense que les sujets retracés sur les trente et une planches qu'il renferme sont empruntés peut-être aux chambres I et II du tom-

Digitized by Google

beau. En fait, la plupart n'appartiennent point au tombeau lui-même, et ne devaient servir à Dümichen que de réserves pour combler les lacunes des textes qu'il avait relevés dans ce tombeau, et dont les copies paraissent avoir été égarées. La conjecture de Spiegelberg n'est pas exacte pour les rares inscriptions extraites du tombeau de Pétéménophis et qui sont publiées dans le volume. Celles des planches I-II, notamment, proviennent de la chambre XII, au dessus et au deux côtés de la porte, par laquelle on passe de cette chambre XII à la chambre V : Dümichen le dit expressément dans l'article qu'il leur consacra en 1883 [1]. La chambre servait, entre autres usages, à allumer le feu pour le compte du mort, et elle s'appela *Hâît-satkaou*, le *Château de l'Éclairage*. Dans la partie cintrée, les quatre *enfants d'Horus* sont représentés debout à côté d'un petit bassin, et, devant eux, une longue inscription se déroule en trente-sept colonnes verticales. C'est le *Chapitre du feu*, qu'on doit réciter en effet « sur quatre mèches allumées d'étoffe rouge sombre, imbibée d'*essence de Libye*; les donner à tenir dans la main aux individus qui représentent les *Enfants d'Horus*, les allumer devant les beautés de Râ, si bien que l'âme les possède parmi les *Indestructibles*. » On sait que les actes diffèrents des rites ordinaires ou funéraires étaient accomplis par des personnages qui figuraient les dieux inventeurs de la cérémonie, et qui en revêtaient au besoin les insignes distinctifs, le museau d'Anubis, le bec d'épervier d'Horus, le masque d'ibis de Thot, les ailes des deux déesses couveuses : ici, on confiait les mèches aux quatre *Enfants d'Horus*, ceux-là même qui avaient aidé leur père à embaumer son père Osiris, et qui, depuis lors, étaient censés répéter les mêmes cérémonies au profit de chaque Osiris nouveau, c'est-à-dire de chaque mort osirien. Ce cérémonial produisait un effet des plus heureux pour le mort, à condition qu'on l'exécutât fidèlement point par point. La chambre est flanquée de sept niches, creusées dans le mur et consacrées probablement à chacun de ces sept esprits ou mânes — *khouou* — qui constituent le fond de la troisième Ennéade héliopolitaine [2]. Il fallait, en « faisant le chapitre » des mèches allumées, tourner mèche en main autour de la

1) *Die Ceremonie des Lichtanzündens*, dans la *Zeitschrift*, 1883, p. 14 : « An den schmalen Vorvand von Zimmer XII, über und zu beiden Seiten der Thür, durch welche man von Zimmer V aus nach XII eintritt, daselbst befindet sich die betreffende Inschrift von *Lichtanzünden*. »

2) Chassinat, *Les* Νέκυες *de Manéthon*, dans le *Recueil de Travaux*, t. XIX, p. 23-31.

Digitized by Google

statue du mort qu'on mettait dans les sept niches, l'une après l'autre. Le texte n'est qu'une version du chapitre CXXXVII A du Livre des Morts thébain[1]. Il est répété deux fois sur la même paroi : d'abord, autour de la porte en encadrement, sans rubriques ni figures (pl. I), ensuite au dessus de la porte, dans le cintre, avec rubrique et figures (pl. II). La rubrique du milieu que j'ai citée plus haut, nous apprenait la nature des personnages mis en jeu dans la cérémonie, et la manière dont ils exécutaient la partie principale du rite, au milieu de la récitation du chapitre; celle du commencement nous enseigne l'usage des bassins. « Chapitre du feu, rites faits à Osiris. Après que tu as fait quatre bassins de [pierre de Troja?] pure, fixée sur de l'encens, remplis de lait de vache blanche, éteindre la flamme [des mèches] dans chacun d'eux. » Cette pratique avait pour but d'assurer la perpétuité du feu à l'Osirien dans les quatre maisons du monde. Chacun des bassins était attaché à l'une d'elles, et les opérations qu'on y exécutait se répercutaient dans celle à laquelle il appartenait. La vache blanche dont on employait le lait pour les remplir était une image de la vache divine, Hâthor, Noutt, dont les mamelles produisaient le Nil céleste qui parcourait les quatre maisons avant de descendre sur la terre pour y former le Nil terrestre. Chaque mèche allumée, qu'on plongeait dans ce lait incorruptible, y prenait, en s'y éteignant, des vertus spéciales : aussi longtemps qu'elle durait et qu'elle n'était pas consumée, le mort avait du feu et de la lumière dans la maison du ciel à laquelle elle correspondait. La flamme éteinte rituellement ici-bas s'en allait dans l'autre monde pour le servir, et c'est ce que l'officiant exprimait en récitant, après avoir accompli ces préliminaires, une formule commençant par ces mots : « Elle est venue la flamme à ton double, ô Osiris Khontîti-amenatiou, elle est venue la flamme à ton double, Osiris N. O toi qui ordonnes la nuit après le jour, il est venu le second de Râ [le dieu Lune, ou plutôt le dieu Aoufou, le Soleil mort] et quand l'Œil d'Horus[2] se lève dans Abydos, ce dieu l'apporte, le fait aller; [et comme] il est venu, qu'il est expédié cet Œil d'Horus, [qu'il est disposé devant toi, qu'il est prospère en avant de toi et qu'il se lève à ton front, [de même] il est disposé devant toi, Osiris N., il est prospère en avant de toi, il se lève à ton front; [et comme] l'Œil d'Horus est un *sa* [une vertu

1) Naville, *Das Thebanische Todtenbuch*, t. I, pl. CL.

2) Ce texte donne ici un pronom féminin pour désigner l'*Œil d'Horus* qui est du féminin en égyptien, et il met un pronom masculin pour désigner le dieu *qui ordonne la nuit après le jour*.

Digitized by Google

magique, un talisman] pour toi [dieu qui ordonnes la nuit après le jour, qu']il exerce sa vertu sur toi, [qu]'il a renversé pour toi tous tes ennemis [si bien que] tes ennemis sont renversés pour toi [et qu']ils n'existent plus [de même] l'œil d'Horus est un *sa* pour toi [Osiris N.], il exerce sa vertu sur toi, il a renversé pour toi tous tes ennemis, si bien que tes ennemis sont renversés pour toi et pour ton double, Osiris N. » En Égypte, comme partout, la flamme a pour effet immédiat de mettre en fuite tous les mauvais esprits qui hantent la nuit, et le texte continue en décrivant les avantages qu'elle assure au mort obligé de parcourir les ténèbres de l'autre monde. Le chapitre vaudrait la peine d'être examiné de près, et Devéria en avait entrepris l'étude lorsque la mort le prit. J'ajouterai pour compléter cette brève notice, que les bouts de mèche à moitié consumés se trouvent assez fréquemment dans les tombeaux thébains, tels que les prêtres égyptiens les avaient laissés au moment des funérailles. On les disposait un par un sur une brique aux quatre coins de la chambre, de façon à ce qu'ils répondissent chacun à sa maison du monde.

Les planches qui suivent (pl. III-XXVII) contiennent des textes et des représentations empruntés aux différents livres de l'Hadès qu'on voit dans les tombes royales. Les variantes en sont intéressantes pour l'égyptologue, mais je n'insisterai pas et je renverrai les personnes qui pourraient en demander l'explication au très long mémoire que je leur ai consacré dans cette *Revue* même [1]. Deux de ces textes n'appartiennent pas d'ailleurs au tombeau de Pétéménophis. Dümichen les avait copiés sur deux magnifiques sarcophages d'époque saïte et ptolémaïque conservés au Musée de Berlin, celui de Za-hâpi-amou [2], fils de Kimhâpi et de la dame Takhâsu (pl. V-XXIV), celui du prince généralissime Petisis [3], fils du général Psehesît, et de la dame Niteiti (pl. XXV-XXVII); ils devaient lui servir à restituer les copies des mêmes ouvrages qu'il avait exécutées au tombeau de Pétéménophis, et dont il ne nous reste plus que les fragments publiés sur les planches III et IV. Les tableaux de la planche XXVIII ont été pris dans le temple de Dendérah, ainsi que ceux de la planche XXIX. Les inscriptions des planches XXX-XXXI nous

1) Cf. la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1838, t. XVII, p. 251-210 et t. XVIII, p. 1-67.

2) Erman, *Ausführliches Verzeichniss der Ægyptischen Altertümer*, p. 189, n° 49.

3) *Id.*, p. 174, n° 39

Digitized by Google

ramènent au tombeau de Pétéménophis, et sont des plus curieuses. Elles nous donnent une copie nouvelle de ces charmes contre les serpents, contre les scorpions et contre tous les animaux dangereux, dont on trouve les exemples les plus anciens dans les chambres des pyramides royales de la Ve et de la VIe dynastie. La mode était revenue, vers l'époque saïte, à ces formules archaïques, dont la plupart des contemporains étaient incapables de comprendre un mot, tant la langue en était vieille. On les recueillait dans les bibliothèques, sur les stèles, sur les murs des temples, dans les tombeaux, et plus elles étaient antiques, mieux on les préférait. Ces incantations contre les serpents se retrouvent non seulement chez Pétéménophis à Thèbes, mais chez Bokourrinif à Memphis, et sur plusieurs sarcophages originaires de Saqqarah. La vogue s'en était donc répandue sur toute l'Égypte. Je ne doute pas qu'à côté d'elles, on n'eût gravé dans la même chambre ou dans les chambres voisines les autres pièces qu'on lit dans les Pyramides et dont plusieurs y sont fort endommagées. Peut-être cette édition saïte nous permettrait-elle de combler les lacunes de la version memphite et d'ajouter des textes nouveaux d'époque très reculée à ceux que nous possédons déjà. Ce m'est une raison de plus pour souhaiter qu'un de nos jeunes égyptologues reprenne la tâche interrompue et la mène jusqu'au bout.

G. Maspero.

Ch. Renel. **L'Évolution d'un mythe. Açvins et Dioscures.** — Paris; Masson, 1896.

Dans la préface de son livre, M. Renel annonce qu'il a tenté la *vérification*, pour un mythe particulier, des hypothèses que M. Regnaud a exposées dans quelques-uns de ses derniers ouvrages. Il nous informe en même temps qu'il a voulu *appliquer* les principes que son maître a mis en lumière. Vérifier et appliquer sont évidemment deux choses fort différentes. On peut regretter que M. R. n'ait accompli que la moitié de la tâche qu'il s'était proposée, et la moitié de beaucoup la moins nécessaire. Il n'est pas besoin en effet d'aller bien loin dans la lecture de son ouvrage, pour constater que le disciple a accepté de confiance les théories du maître.

Ces théories, on les connaît déjà. Je me contente par conséquent de les résumer très brièvement, en me servant le plus possible des expressions mêmes de M. Renel.

L'allumage du feu domestique a été pour l'homme primitif la grande

Digitized by Google

affaire de sa vie, sa constante préoccupation. C'est que l'opération était fort difficile. Pour ne pas avoir à la renouveler trop souvent, on étudia les moyens de conserver le feu. L'expérience enseigna que, pour activer la flamme, on pouvait se servir de libations : résines, essences, huiles, liqueurs fermentées, miel des abeilles, lait des animaux (p. 233). Mais si inflammables (?) que soient ces ingrédients, les choses ne vont pas encore toutes seules. Le feu a une lutte à soutenir, car « la nourriture du feu est retenue prisonnière par une force mystérieuse dont il faut triompher » (p. 131 s.). Enfin l'obstacle est vaincu, la libation s'embrase, la flamme jaillit, le feu crépite. Il y avait là toute une succession d'actes que leur régularité même fit paraître comme sacrés, et qui se transformèrent en rites. Dès lors, l'allumage du feu était devenu sacrifice. C'est, on le voit, un sacrifice qui a sa fin en lui-même. Que demandent en effet les sacrificateurs? « Des vaches, des chevaux, la postérité d'Agni. Ces vaches, ce sont les libations; ces chevaux, ce sont les flammes; la postérité d'Agni, c'est Agni qui se perpétue dans les sacrices quotidiens » (p. 63). Autrement dit, le sacrifice trouve son exaucement par le fait même qu'il se réalise. On voulait du feu ; le feu s'allume ; on n'a plus rien à demander.

Dans ce sacrifice, il y a deux éléments, le feu et la libation. L'opération sacrée s'accomplit au moment où les deux éléments s'associent par l'embrasement de la libation. « Mais ces deux éléments restent distincts malgré tout; ils sont la dyade primitive à l'un des termes de laquelle peuvent se ramener tous les personnages mythiques postérieurs » (p. 64). L'élément liquide, ou l'offrande, contient en germe tous les dévas dont elle est la demeure obscure ; l'élément igné manifeste dans les aspects changeants de la flamme les formes multiples d'Agni (*ib.*).

Ce sont bien là les idées que M. Regnaud avait déjà défendues avec tant de conviction. C'est aussi la même phraséologie. Dans le livre de M. Renel, on retrouve les Agnis clairs, obscurs, non-nés et morts ; les libations sombres, rouges, embrasées. Ici aussi le *soma pavamâna*, c'est le soma enflammé, et les crépitements de la flamme sont les appels d'Agni, prototypes des prières et des hymnes.

Tous les dévas représentent par leurs origines un des moments du sacrifice. Parmi les plus fréquemment invoqués figurent les Açvins. Quel rôle leur assignera-t-on dans l'acte sacré?

Ce qui caractérise les deux Açvins, c'est qu'ils sont accouplés, inséparables. Mais ils ne l'ont pas toujours été. On constate dans le Rig-Véda des traces d'un temps où ils furent distincts, tout en étant

Digitized by Google

étroitement associés l'un à l'autre. Que pourraient-ils donc être, sinon la personnification des deux éléments du sacrifice, au moment précis de leur union? « L'un des dieux est la libation humide, l'autre le feu éclatant; et ils sont joints en couple, parce qu'ils représentent l'instant où s'unissent les deux éléments du sacrifice » (p. 232); « ils sont la synthèse du sacrifice dont ils symbolisent les deux éléments » (p. 128). Le couple des Açvins, c'est la dyade typique; ce que l'on saura d'elle vaudra aussi pour les autres dyades de la religion védique; car toutes, en dernière analyse, représentent l'union de la libation et du feu.

Les Açvins sont-ils aussi, comme on le croit communément, identiques aux Dioscures? Non, il n'y a entre les deux couples que l'analogie générale qui peut exister entre deux mythes issus indépendamment l'un de l'autre de concepts primitifs semblables (p. 234 s.). Comme les Açvins, les Dioscures représentent l'union des deux éléments du sacrifice; la nature aqueuse de l'un, ignée de l'autre, se trahit peut-être encore dans leurs noms ou leurs attributs (p. 243 s.). Et, malgré les obscurcissements du mythe primitif, on peut dire qu'ils n'ont jamais renié leurs premières origines; car c'est toujours la flamme voltigeant sur la libation que cette aigrette brillante qui apparaît au sommet d'un mât pour rassurer les matelots battus par la tempête (265 ss.). Non seulement les flammes et les libations sont devenues des dieux, des dévas, mais les innombrables images par lesquelles les poètes primitifs décrivaient leur union, se sont transformées en mythes, dès qu'on a pris pour des réalités ce qui n'était que de simples façons de parler. Ainsi, la lutte du feu contre l'obstacle qui l'empêche de s'enflammer, fait place dans les écrits des « commentateurs » à l'histoire d'un dieu violent, Indra, qui terrasse d'innombrables adversaires. Et toutes ces métaphores par lesquelles les vieux poètes racontaient « la délivrance de l'offrande et l'expansion de la flamme », guérisons de malades, résurrections de personnages morts, etc., maladroitement prises au pied de la la lettre, donnent lieu aux mythes des Açvins, médecins et sauveurs, qui arrachent leurs favoris à toute espèce de dangers. Ces nombreux protégés des Açvins, ce sont tous, en effet, « des substituts d'Agni ou de Soma »; « d'abord simples qualificatifs, ils sont devenus des noms propres et ont été élevés au rang de personnages mythiques » (p. 28). Des méprises analogues expliquent le rôle liturgique des Açvins, et ensuite la genèse des conceptions panthéistes; car dans la philosophie brahmanique, « l'univers n'est que le développement indéfini du sacrifice » (p. 221).

Digitized by Google

J'ai de sérieuses réserves à faire, tant sur la méthode employée par l'auteur, que sur les idées qui sont à la base de ses déductions.

M. Renel fait grand usage de l'étymologie, en quoi il se montre encore le fidèle disciple du professeur de Lyon. Comment sait-on, par exemple, que les protégés des Açvins sont tantôt Agni, tantôt Soma? Par leurs noms. Atri est « celui qui mange » ; or ne disons-nous pas nous-mêmes que le feu est *dévorant*? Bhujyu est « celui qui ondule » ; c'est apparemment parce que la flamme est ondulante. Cyavâna, c'est le « remuant », épithète toute naturelle d'Agni. Le nom de Rebha vient d'une racine qui signifie chanter; ses chants, ce sont les crépitements du feu. Quant à Ka*n*va, c'est un nom de la libation, car il signifie « celui qui jaillit ». La preuve que les dévas ne sont que les flammes du sacrifice, est dans leur nom même, qui, étymologiquement, veut dire *brillant*. On connaît le vieux mythe du mariage cosmogonique du ciel et de la terre. Ce mythe semblait être représenté dans le Rig-Véda par le couple Dyâvâp*r*thivi, car le premier élément de ce composé est en sanscrit un des noms du ciel, et le second un des noms de la terre. Erreur profonde. L'étymologie de *dyaus* indique assez la nature ignée de l'être ainsi appelé, et *prthivî* est une épithète qui signifie *large*. Qu'est-ce qui, s'opposant au feu, peut s'appeler large? La libation, évidemment.

Ces étymologies sont souvent contestables[1]. Mais peu importe. Quand on se rappelle combien est vague le sens des racines qui sont à la base de l'immense majorité des noms mythiques; avec quelle facilité d'autre part les vocables voyagent et changent de contenu, partiellement ou

1) Bien invraisemblable, par exemple, est l'explication que M. R. donne du mot *madhu*. A son avis, *madhu* signifie originairement non pas le miel, mais la douceur. Il semble pourtant bien évident que, dans nos langues, le doux, le salé, l'amer, etc., ont reçu leur nom de choses douces, salées, amères, — et non l'inverse. Le désir de mettre les Açvins en rapport étroit avec le soma, a fait trop aisément passer l'auteur sur deux données qui me semblent essentielles pour la caractéristique de ces dieux : tout d'abord ils sont sans cesse associés au miel, et, seuls de tous les dieux, ils reçoivent l'épithète de *madhupá*: de plus, la légende si curieuse qui les représente privés du soma, puis admis à le boire en récompense d'un de ces bienfaits dont ils sont coutumiers, a conservé certainement des traits fort anciens. Cf. Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, 241. Un des inconvénients du point de vue auquel se placent MM. Regnaud et Renel, c'est d'effacer systématiquement toutes les différences spécifiques des êtres divins et de leurs mythes. Ils ne sauraient cependant contester que certains traits sont toujours associés à certains noms divins, et cela, sans qu'on puisse voir dans l'étymologie de ces noms la raison d'être de cette association.

Digitized by Google

totalement; enfin, combien vite on oublie l'étymologie des mots qu'on emploie; — on ne saurait admettre les interprétations de M. Renel et les conséquences qu'il en tire, qu'à la condition d'accepter aussi le postulat fondamental sur lequel repose tout le système, à savoir que le Rig-Véda est un spécimen de poésie spontanée et primitive, et que la langue y est encore près des origines. Pour M. Renel, les rishis sont des primitifs; par conséquent « l'évolution mythique ne fait que commencer dans le Rig-Véda, et l'origine commune de tous les dieux y est encore visible » (p. 95). De là le dédain avec lequel l'auteur récuse Sâyana et les autres interprètes indous (voir par ex. p. 71, note). De là l'emploi abusif de l'étymologie.

De là aussi une exégèse qui repose tout entière sur des données *a priori*, et par laquelle l'auteur trop souvent introduit dans les textes qu'il traduit les idées dont il s'est constitué le champion. S'il n'avait pas été sous l'empire de théories préconçues, il n'eût certainement pas rendu par « pour Atri vous avez échauffé le liquide froid », un vers (I, 119,6) qui signifie évidemment « par la fraîcheur, vous protégez Atri contre le gharmá (la fournaise?) enflammé ». Le désir de prouver par un vers du Véda que l'un des Açvins représente Agni, a provoqué l'interprétation que voici pour le vers VI, 63, 4 : « De vous deux (*vâm*) l'Agni dressé en l'air dans le sacrifice s'est tenu debout ». Il eût été plus naturel d'entendre : « Dressé, Agni s'est tenu debout dans votre sacrifice ». C'est le parti pris qui amène la traduction de *rbîsa* par libation (I, 117, 3), de kaçâ par aiguillon (I, 157,4)[1]; c'est pour l'amour de duels interprétés arbitrairement par « libations » qu'on affirme qu'il y a eu primitivement deux libations, et non pas trois, ni sept, ni vingt et une; et si l'on suppose que l'âne d'Indra a eu une robe blanche, c'est pour qu'il puisse symboliser lui aussi la flamme du sacrifice. On sait combien est rare dans le Rig-Véda la mention des quatre castes; c'est une raison de plus pour utiliser les allusions plus ou moins détournées qui les concernent. Or il y en a une des plus intéressantes dans le tercet VIII, 35, 16-18, où successivement les Açvins sont invités à vivifier le *bráhma* (et les prières), le *kshatrám* (et les héros), les *víças* (et les vaches), c'est-à-dire l'ensemble des dvijas. La portée de ce passage est singulièrement diminuée dès qu'on traduit kshatrám par habitation, et víças par demeures (p. 117), parce qu'on est parti de l'idée que la

1) Pourquoi dans ce vers rendre l'impératif du texte par « c'est vous qui faites le ruissellement »?

Digitized by Google

libation est la demeure des dieux, et que les Açvins « font marcher » cette demeure, quand la libation se met à couler. Il serait facile de citer d'autres passages où M. Renel, victime de ses théories, s'est payé de mots. Mais il est inutile d'insister sur des détails d'interprétation, quelque importance qu'ils reçoivent du fait qu'ils servent d'appuis à toute la doctrine. Il est une question de principe qui me tient beaucoup plus à cœur, et que je désire toucher rapidement avant de conclure.

M. Renel s'est posé en évolutioniste. C'est son évolutionisme, j'en suis convaincu, qui a contrarié chez lui la claire vision des faits qu'il étudiait. L'évolutionisme est essentiellement simpliste; il veut tout ramener à une formule unique. Appliqué au langage, au droit, à l'art, à la religion, il rattache l'infinie complexité des phénomènes à un seul germe primitif. Il assimile les créations de l'âme humaine au monde organique ; il parle de cellules, de « protoplasme d'où sont sorties les générations des dieux », de « la matière génératrice des légendes », etc. Ce qu'il y a de fâcheux, c'est que l'évolutionisme dans les synthèses des savants qui le confessent, n'est point l'aboutissement de leurs recherches ; c'en est le point de départ, l'hypothèse qui les détermine tout entières.

Dans la réalité, le mouvement n'est point uniforme; et ce qui se meut, langage, religion, etc., n'est point homogène. Dans les peuples, qui ont reçu quelque culture, la religion offre des éléments d'origine fort diverse. Il en est de populaires, il en est de sacerdotaux ; l'imagination, la sensibilité, la réflexion ont apporté chacune leur contingents; et comme rien ne voyage plus facilement que les superstitions et les légendes, l'apport de l'étranger est partout très considérable. Ces éléments hétérogènes agissent les uns sur les autres ; de là des déviations qui se produisent nécessairement. Il faudrait donc commencer, si l'on a pour cela quelque criterium, par éliminer ce qui est exotique, non seulement par son origine, mais aussi par l'influence subie. Ensuite, on pourra chercher si le résidu offre une courbe simple de développement, et formuler l'équation de cette courbe. Pour moi, je doute qu'on y réussisse jamais. Les lignes sont par trop enchevêtrées; les influences ont été par trop multiples et insaisissables.

Il en résulte que quand M. Renel déduit les diverses raisons qui ont dû faire du feu un objet infiniment précieux et bientôt même sacré, nous pouvons souscrire des deux mains à ses explications. Mais cela ne nous oblige point à croire qu'il n'y ait eu à l'origine que le feu qui ait revêtu ce caractère. Dans la religion des Indo-Européens, tous les dieux, tous les mythes, tous les rites, tous les dogmes ne sont pas dérivés du

Digitized by Google

feu, des opérations qu'il fallait faire pour l'allumer, de son histoire et de ses bienfaits. D'autres choses pouvaient aussi fortement frapper l'imagination et la sensibilité des hommes primitifs. Ne parlons pas des phénomènes de la nature puisque M. Renel ne veut pas qu'ils aient pu intéresser les sauvages, nos ancêtres. Mais la maladie et la mort? les animaux et l'homme lui-même? à qui fera-t-on croire que rien de cela n'a pu servir de point de départ à une évolution religieuse? ces êtres et ces faits ne réalisent-ils pas aussi bien que le feu les conditions postulées par l'auteur? Ne sont-ils pas à la fois simples et mystérieux; ne restent-ils pas dans les limites de l'expérience, et n'y a-t-il pas en eux quelque chose d'inconnu et d'insaisissable? Et si vraiment, comme M. Renel l'expose dans sa préface, ce que l'homme cherche dans le monde qui l'entoure, c'est l'homme lui-même, soyons sûr que le feu lui est chose trop hétérogène pour qu'il s'y retrouve facilement.

Outre les inconvénients inhérents à tout évolutionisme exclusif, la doctrine de M. Renel, à mon sens, en présente un qui lui est propre et qui me paraît très sérieux. De la religion à ses débuts, elle enlève ce qui est spécifiquement religieux. Car ce sont simples rêveries de nos ancêtres que les premières formes de la pensée religieuse (p. 3); « la mythologie est née du travail de l'imagination s'exerçant sur la matière mythique », c'est-à-dire sur le feu (p. 8); Sûrya, Pûshan, etc., ce sont les formes dans lesquelles l'imagination védique ébauche les divinités (p. 20); l'offrande et la flamme sont les deux matières mythiques d'où les poètes cherchent à tirer les images des dieux (p. 127); ce fonds mythique, images, métaphores, simples manières de parler, est le point de départ de tout le développement religieux (p. 238). Mais si vraiment les mythes ne sont rien autre que le produit d'une imagination qui travaille, on aura peine à comprendre pourquoi les hommes primitifs y ont ajouté foi. Pour qu'on y ait cru, il faut que les mythes aient été quelque chose de plus que les rêveries de poètes s'envolant sur les ailes de la flamme. Ils étaient une première tentative d'expliquer l'univers. L'homme a besoin de savoir, tout au moins de croire qu'il sait; ce qu'il sait ou croit savoir, il faut qu'il l'incorpore dans une forme sensible. Quand ce prétendu savoir concerne des faits qui sont hors de la portée immédiate de ses sens, cette forme, c'est le mythe. Le mythe sans doute n'est qu'un symbole; mais c'est à nous qui l'étudions dans les religions primitives qu'il apparaît comme tel. Pour celui qui l'a créé, il est l'expression même de la réalité. Dupe de sa propre création, l'homme primitif a fait du mythe un article de foi et un dogme.

Digitized by Google

Le développement que j'ai donné au compte-rendu qui précède prouvera à M. Renel que j'ai examiné son livre avec une très grande attention. Je suis heureux de pouvoir ajouter que malgré la divergence de nos vues, je l'ai lu avec un très vif intérêt. On y trouve en effet beaucoup d'observations fines et justes. A titre de spécimen, je citerai les remarques sur les formules identiques signalées dans une douzaine d'hymnes aux Açvins (p. 73 sq.), et l'explication de la présence de Bhrgu dans la légende de Cyavâna (p. 186). L'auteur mérite aussi notre reconnaissance pour avoir, avec beaucoup de clarté, groupé les textes védiques et postvédiques qui concernent les Açvins[1]. On s'aperçoit vite que l'on a affaire à un travailleur zélé et consciencieux; il fera d'excellente besogne quand il étudiera les textes sans avoir l'esprit prévenu par des théories empruntées. Son évolutionisme d'ailleurs n'est pas très convaincu. Ne dit-il pas que l'on peut être primitif même au XIXe siècle? L'adversaire le plus acharné de l'évolutionisme ne s'exprimerait pas autrement. L'antinaturalisme aussi est chez M. Renel à fleur de peau. Il se concilie assez mal avec les idées exposées, p. 8 sq., sur la pénétration réciproque de l'homme et de la nature. Et puis, on constate dans tout ce livre un très vif sentiment de la poésie, de la nature; on pourrait même trouver que les métaphores y sont trop accumulées, et que là aussi, comme chez les poètes védiques, il y a sans cesse « développement par énumération d'images, comparaison entre l'ordre physique et l'ordre moral. » Mais ce défaut, si c'en est un, montre que l'auteur a tout ce qu'il faut pour faire de la mythologie naturaliste; et je serais enchanté si les pages qui précèdent contribuaient à lui faire faire cette « évolution ».

Un dernier mot pour finir. *L'Évolution d'un mythe* fait partie de la collection des Annales de l'Université de Lyon, et, par son contenu comme par son apparence extérieure, ce beau volume y tient dignement sa place. On en regrette davantage certaines fautes, typographiques ou autres, qui surprennent dans une publication universitaire[2].

Paul OLTRAMARE.

1) Il est dommage cependant que M. R. ait adopté pour ses citations la numérotation surannée et déconcertante de Grassmann. On aurait aimé aussi qu'il eût développé davantage les chapitres relatifs au rôle encore mal connu des Açvins dans la liturgie et dans la littérature proprement brahmaniques.

2) Ainsi les transcriptions Thétys, Phaetousa, Candrama; dans les citations grecques Ποσειδώνι, ἄστρασι, Καθήροις, σάνδαλος. Le français possède-t-il un verbe « bruisser »?

Digitized by Google

G. Buchanan Gray. — **Studies in hebrew proper names.** — Londres, 1897, in-8°, IX-338 pages.

L'étude des noms propres hébreux intéresse non seulement la philologie sémitique, mais encore l'histoire des religions. L'idée de la divinité est rarement absente des noms que portent les personnages ou les endroits mentionnés dans la Bible ; et l'on pourrait leur appliquer, avec une signification un peu modifiée, l'adage fameux *Nomina numina*. En classant les noms propres des Hébreux d'une manière méthodique, et en tirant de ce classement les conclusions qu'il comporte, M. Gray a donc rendu doublement service à la science.

M. Gray s'est attaché à montrer comment les différents genres de noms se répartissent entre les diverses périodes de l'histoire d'Israël. Seulement une difficulté se présente ici. Les noms sont-ils tous authentiques, ou bien quelques-uns n'ont-ils pas été inventés par des écrivains placés à une longue distance des faits qu'ils racontent ? C'est justement sur les sources les plus abondantes de l'onomastique, le Code sacerdotal et les Chroniques, que les opinions des critiques de la Bible divergent le plus. S'il est vrai que des documents modernes peuvent avoir conservé des noms très anciens, ils peuvent aussi les avoir forgés. M. Gray a donc consacré un chapitre spécial à l'examen de la valeur historique des noms dans les Chroniques, et il conclut au caractère artificiel de quelques-unes des listes qu'on y rencontre. Il en serait de même pour les listes du Code sacerdotal. En comparant ces noms avec ceux qui se trouvent dans les écrits anciens, M. Gray observe que les premiers ont souvent un caractère post-exilique. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de la discussion, qui est menée avec une impartialité scientifique très remarquable.

Dans la masse de noms propres que fournit la Bible, M. Gray a choisi les quatre classes les plus importantes. La première comprend les noms où entre un terme de parenté : père, frère, oncle, beau-père, fils ; la seconde, les noms d'animaux ; la troisième, les noms contenant un terme signifiant maître : *mélèkh*, *baal*, *adon*; la quatrième, enfin, les noms dont un élément est formé par un des noms de la divinité : *yah*, *él*, *schadday*. M. Gray, à propos de chaque classe, examine un double problème : Les noms de cette classe étaient-ils usités dans toutes les périodes et l'étaient-ils également ? On voit que certains noms sont très en faveur pendant un certain temps, puis ils sont remplacés par d'autres.

Digitized by Google

Ainsi, les noms de la première classe se rencontrent fréquemment dans les premiers temps de l'histoire des Israélites, puis ils deviennent de plus en plus rares. Les noms terminés en *yah* semblent avoir été d'abord réservés aux familles d'où sortaient les chefs du peuple, tels que Moïse, Gédéon, Samuel, Saül et David. Puis ils se répandent dans les familles sacerdotales et de là dans le peuple entier. L'extension de ces noms doit avoir eu une relation avec celle du culte même du dieu des Hébreux.

On voit que la statistique n'est pas seulement utile en économie politique. M. Gray en a fait un excellent usage dans l'étude des noms propres hébreux ; il a su faire parler les chiffres.

En outre, M. Gray s'est occupé de l'interprétation des noms, dont beaucoup sont obscurs. Le savant professeur examine les différentes opinions qu'on a émises à ce sujet, pèse le pour et le contre, et choisit l'explication la plus satisfaisante. M. Gray fait preuve ici également d'une saine critique et d'un jugement sûr.

Nous terminerons par quelques remarques sur des points d'importance secondaire. Nous ne croyons pas qu'il y ait à mettre en doute l'exactitude du nom ישבאב (p. 24), qui se retrouve dans la littérature rabbinique sous la forme ישבב ou ישיבב. D'après le Talmud, *Yoma*, 47 *a*, un grand-prêtre du second temple portait ce nom. Un docteur de la Mischna (*Houllin*, II, 4) s'appelle aussi *Yeschébab*. C'est l'analogie des noms en *baal* qui a fait changer dans la Septante *Isbaab* en *Isbaal*.

Page 34, M. Gray dit qu'on ne peut comparer les noms arabes commençant par *abou* avec les noms hébreux et phéniciens commençant par *ab* ou *abi*, parce que les premiers sont formés avec le nom du fils de celui qui porte le nom. Cette assertion n'est pas tout à fait juste. Un homme appelé *Abou Yoûsouf* n'a pas besoin d'avoir un fils appelé *Yoûsouf*. *Abou Yoûsouf* est l'équivalent de *Yaqoub*, parce que Joseph était le fils du patriarche Jacob. Mais ce qui est surtout remarquable, c'est que les personnages appelés Joseph ont généralement comme surnom *Abou Yaqoub*, de même que les Ishâq s'appellent *Abou Ibrahîm*, les Mousâ (Moïse), *Abou Imrân* (Amram), les Yahia (Jean), *Abou Zakarya*, etc. Au lieu de *fils* on dit *père* [1]. Généralement on explique ce fait étrange par la confusion de *abou*, « père » et de *ibn* « fils », qui ne diffèrent dans l'écriture arabe que par une lettre Mais il me semble difficile d'admettre une simple faute de copiste quand il s'agit de noms aussi répandus et

1) Voir l'article de M. Steinschneider dans le *Jewish Quarterly Review*, vol. IX, p. 618 et suiv.

Digitized by Google

aussi anciens. La transmission orale est plus importante ici que la transmission écrite. Enfin, dans l'écriture coufique la confusion du *noun* et du *waw* n'est guère possible. Je serais assez disposé à croire que primitivement le mot *abou* n'était pas à l'état construit avec le nom qui le suit, mais qu'il en était l'attribut. *Mousâ abou Imrân* équivaut à *Mousâ abouhou Imrân*, Moïse Amram est son père. Plus tard, par analogie avec des surnoms où le mot *abou* était réellement à l'état construit, on aura pris partout *abou* pour l'état construit. Si cette supposition est exacte, les noms arabes auraient été formés de la même manière que les noms hébreux commençant par *ab* et pour lesquels M. Gray a fort bien prouvé que *ab* est attributif.

Enfin nous ne sommes pas convaincu que l'explication des noms d'animaux par le totémisme soit la seule vraie. Si au temps de Josias on retrouve plusieurs fonctionnaires et une prophétesse portant des noms d'animaux, peut-on croire que le totémisme se soit réveillé subitement à la fin du royaume de Juda ? La coïncidence de ces noms n'est qu'une singularité de plus dans le récit assez étrange de la découverte du livre de la Loi. D'un autre côté, il faut remarquer que les noms d'animaux donnés à certaines localités peuvent provenir de la forme d'une pierre ou d'un rocher qui s'y trouvaient, comme le rocher du Corbeau et la cuve du Loup (*Juges*, VII, 25), qui auront pu donner naissance à la légende des princes de Midian *Orêb* et *Zeêb*.

En somme, l'ouvrage de M. Gray est à la fois un excellent répertoire des noms propres hébreux et une contribution importante aux études sémitiques et religieuses.

MAYER LAMBERT.

B. P. GRENFELL et A. HUNT. — **Sayings of our Lord from an early greek papyrus.** — Londres, H. Frowde; 1897; broch. in-8 de 20 pp. avec pl. — Prix : 6 fr.

AD. HARNACK. — **Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu.** — Fribourg, Mohr; broch. in-8 de 36 p. — Prix : 80 pf.

Lorsque le monde théologique apprit vers la fin de l'hiver dernier que des explorateurs de l'*Egypt Exploration Fund* venaient de retrouver des *Logia* de Jésus dans un amas « de vieux papyrus » égyptiens découverts près de Behnesa, il y eut un moment d'émotion assez vive. Était-ce un fragment de l'ouvrage composé vers le milieu du IIe siècle par Papias,

Digitized by Google

évêque de Hiérapolis, sous le titre de *Logia Kuriaka*, dont le titre seul nous est connu par Eusèbe? Était-ce même — les plus hardis ou les plus naïfs allaient jusque-là — un fragment de ces *Logia* du Seigneur qui, d'après le témoignage de ce même Papias, auraient été consignés par écrit en araméen par l'apôtre Matthieu et que la critique moderne reconnaît, en effet, comme l'élément le plus précieux de notre premier évangile canonique? L'imagination qui, comme chacun sait, fleurit dans le champ théologique, put s'abandonner pendant quelques semaines aux plus hautes espérances. Bientôt cependant on apprit qu'il fallait en rabattre et la publication de ces fameux « dires de Jésus », que MM. Grenfell et Hunt ont fait connaître au public avec une promptitude dont on ne saurait trop les louer, est bien propre à calmer les attentes les plus exaltées.

Il ne faudrait pas, toutefois, tomber d'un extrême dans l'autre et dédaigner outre mesure une découverte dont le seul tort est de ne pas avoir tenu ce que l'on n'avait aucune raison sérieuse d'attendre d'elle. Si les paroles de Jésus, conservées sur ce papyrus de l'ancienne cité d'Oxyrhinchus, n'enrichissent pas notre connaissance de l'Évangile, elles ont pour l'histoire de la littérature chrétienne primitive une sérieuse importance.

Le feuillet de papyrus qui nous les a transmises porte au coin droit du verso le numéro 11; il faisait donc partie d'un livre qui contenait au moins dix autres feuillets. Comme il porte huit *Logia*, on peut supposer qu'il y en avait environ quatre-vingts avant ceux qui nous sont parvenus. C'était donc une collection importante. L'écriture unciale en reporte l'origine aux environs de l'an 200 de notre ère, mais la collection peut être antérieure au manuscrit d'Oxyrinchus.

Voici tout d'abord la traduction française du texte :

1..... *et alors tu verras à jeter dehors le fétu qui est dans l'œil de ton frère* (cf. *Matth.*, VII. 5 et *Luc*, VI, 42).

2. *Jésus dit : Si vous ne jeûnez pas au monde, vous ne trouverez pas le royaume de Dieu, et si vous ne sabbatisez pas le sabbat, vous ne verrez pas le Père* (sans parallèle canonique).

3. *Jésus dit : Je me tins au milieu du monde et en chair je leur apparus, et je trouvai tout le monde ivre et je ne trouvai personne ayant soif parmi eux, et mon âme éprouve de la peine à propos des fils des hommes, parce qu'ils sont aveugles en leur cœur...* (sans parallèle canonique).

4..... *la pauvreté.*

Digitized by Google

5. *Jésus dit : ... où qu'ils puissent être...* (le texte ici est trop mutilé pour être intelligible)... *est seul... je suis avec lui; dresse la pierre et là tu me trouveras; fends le bois et je suis là* (sans parallèle canonique).

6. *Jésus dit : Un prophète n'est pas bienvenu dans sa patrie et un médecin ne fait pas de guérisons sur ceux qui le connaissent* (cf. *Matth.*, XIII, 57; *Luc.*, IV, 23-24).

7. *Jésus dit : Une ville bâtie sur une haute montagne et bien assise* (litt. : consolidée) *ne peut ni tomber ni être cachée* (cf. *Matth.*, V, 14; VII, 24-25).

8. *Jésus dit : Tu entends* (la suite est illisible).

Le sens des nos 1, 6 et 7 est clair; ce sont des paroles qui se retrouvent dans le premier et dans le troisième évangile canonique, textuellement ou sous une forme analogue.

Dans le n° 2 l'observance du sabbat doit probablement s'entendre au sens spirituel, pour : « si vous n'observez pas la paix du Seigneur » (comme chez Justin Martyr, *Dial. avec Tryphon*, ch. XII et ailleurs), puisque la sentence parallèle « si vous ne jeûnez pas au monde » est évidemment une métaphore. La spiritualisation du sabbat juif est usuelle chez les premiers écrivains chrétiens. Si l'on n'accepte pas cette interprétation, le caractère judaïsant de cette parole est très accentué; ce serait la seule de ce genre dans la collection.

Le n° 3 est étrange. Les aoristes du commencement feraient supposer que cette parole est attribuée au Christ ressuscité, suivant un système dont les gnostiques ont beaucoup usé pour ajouter à l'évangile traditionnel un évangile supérieur. Mais le présent qui suit, (« mon âme éprouve de la peine »), ne permet pas cette supposition. Il y a ici, comme dans d'autres de ces *Logia*, des expressions qui rappellent la terminologie du IVe évangile; mais dans son ensemble le ton de cette parole est tout à fait étranger à celui de l'Évangile de Jésus tel que nous le connaissons.

Le n° 5 est de beaucoup le plus difficile à entendre. La première partie rappelle évidemment *Matth.*, XVIII, 20 : « où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux ». Elle se rapprochait sans doute encore davantage du Logion mentionné par Éphrem (l. 64 dans les *Agrapha* de Resch) : « ubi unus est, ibi et ego sum; ubi duo sunt, ibi et ego ero... quando tres sumus quasi in ecclesiam coimus ». — Mais la seconde partie est très obscure. M. Harnack, dans la brochure mentionnée ci-dessus, rapproche ces mots : *dresse la pierre et là tu me trouveras*; *fends le bois et je suis là*, d'un passage de l'*Ecclésiaste* (X, 9) :

Digitized by Google

« quand on casse des pierres on s'y blesse; quand on fend du bois, on s'y fait mal » et les interprète ainsi : « Christ est présent auprès du fidèle isolé, même dans le travail matériel, quand son disciple dresse la pierre ou fend le bois ». — D'autres interprètes, notamment M. Heinrici, dans la *Theologische Litteraturzeitung*, penchent plutôt à reconnaître ici l'idée de l'immanence du Christ-Logos dans les objets matériels. Déjà les éditeurs anglais ont rappelé à ce propos un passage de l'*Apocalypse d'Ève*, cité par Épiphane (*Haer.*, XXVI, 3) : « moi toi et toi moi; et où que tu sois j'y suis et en tous (ou : en toutes choses, ἐν πᾶσιν) je suis répandu ». — Enfin on a voulu voir dans ces mots une allusion à la pierre du tombeau et au bois de la croix. Jésus aurait voulu dire : « enlève la pierre du tombeau et tu me trouveras; fends le bois de la croix (c'est-à-dire pénètre jusqu'au sens intime de la croix) et j'y suis ». — Pour se décider entre ces diverses interprétations, il faudrait connaître le contexte; tout dépend, en effet, de l'esprit et de la tendance du récit auquel ces paroles appartenaient. Leur sens direct comporte bien l'idée de l'immanence du Christ dans le monde matériel comme dans le monde spirituel, ce que l'on a déjà appellé le « Panchristismus »; mais on éprouve quelque scrupule à accepter une pareille interprétation qui dépasserait tout ce que le gnosticisme le plus exagéré nous a encore offert de plus fort comme affirmation de l'action cosmique du Christ. S'il ne s'agissait que de la toute-présence du Christ dans le monde pneumatique il n'y aurait rien à objecter; mais ici il s'agit de la toute-présence du Christ dans la matière brute. Cela ne paraît pas cadrer avec la conception gnostique du monde et pas d'avantage avec la philosophie alexandrine sur le rôle du Logos. Je ne saurais adhérer à cette interprétation en dehors de tout contexte qui la justifie. J'estime qu'il faut en tout cas entendre ces paroles, dans un sens spirituel, de la présence spirituelle du Christ auprès des fidèles jusque dans la pierre qu'ils cassent ou dans le bois qu'ils fendent, parce que les analogies de la pensée chrétienne de l'époque ne comportent pas d'autre interprétation. Je me rapprocherais ainsi plutôt de l'explication de M. Harnack, mais sans admettre aucune relation avec le passage de l'*Ecclésiaste*. Au premier abord j'avais été séduit par l'allusion au tombeau et à la croix; mais après plus ample réflexion, j'ai reconnu qu'elle était beaucoup trop moderne, trop étrangère à la pensée chrétienne primitive, pour être exacte. Quand on parlait de la pierre enlevée du tombeau, on ne songeait pas à dire que Jésus se trouvait là, mais tout au contraire qu'il ne s'y trouvait pas, et la matière même de la croix ne préoccupait personne.

Digitized by Google

Les autres *Logia* n'offrent pas de difficultés. Le n° 6 rappelle et complète, sous une forme heureuse, *Matth.*, XIII, 57 et surtout *Luc*, IV, 23-24. Le n° 7 combine *Matth.* V, 14 et XIII, 24-25.

Si nous envisageons maintenant l'ensemble du fragment, ce qui nous frappe surtout, c'est l'absence de tout lien organique entre ces paroles de Jésus. Nous n'avons pas ici un morceau d'évangile inconnu. Ce sont des paroles recueillies de ci de là, sans qu'on puisse discerner le principe qui a présidé à leur choix ni à leur groupement. Si certaines d'entre elles rappellent de très près des passages des évangiles synoptiques, on ne peut pas dire que ce soient de simples variantes de traducteur ou de copiste. Si certaines expressions rappellent la terminologie johannique, aucun de ces dires de Jésus ne peut être considéré comme un emprunt même indirect au quatrième évangile. Le n° 2 ne pourrait passer pour une citation d'un évangile judaïsant et le n° 5 pour un passage d'évangile gnostique, que si l'on adopte les interprétations que nous avons rejetées. Mais alors cette combinaison d'une parole judaïsante et d'une parole ultra-gnostique rendrait encore plus incompréhensible l'origine de la collection.

Deux hypothèses seules sont admissibles. Ou bien nous avons affaire à un simple recueil de paroles de Jésus, constitué, sans aucun plan, de toute sorte de dires traditionnels ajoutés à la suite les uns des autres à mesure que le collectionneur les rencontrait dans ses lectures ou les entendait énoncer par des évangélistes. Ou bien nous sommes en présence d'un recueil de passages extraits d'un seul et même évangile, à nous inconnu, par un lecteur qui aurait gardé copie des paroles qui l'avaient le plus frappé.

C'est à cette seconde hypothèse que M. Harnack s'est attaché. Dans la très intéressante brochure qu'il a publiée chez Mohr, à Fribourg, il s'efforce de prouver que cet évangile inconnu devait être l'*Évangile des Égyptiens*. Cette proposition ne laisse pas que d'être bien téméraire. Car nous savons si peu ce qu'il pouvait y avoir dans cet Évangile et le peu même que nous en savons est tellement étranger aux nouveaux *Logia* qu'il me paraît bien imprudent d'étayer toute une théorie sur une base aussi fragile. M. Harnack lui-même, dans son admirable « Histoire de l'ancienne littérature chrétienne jusqu'à Eusèbe », nous fournit les éléments de nos scrupules (I. 1, p. 12 et suiv. ; II. 1, p. 612 et suiv.). Clément d'Alexandrie, au l. III des *Stromates*, revient à plusieurs reprises sur un dialogue entre le Seigneur et Salomé, qu'il donne comme un fragment de l'Évangile des Égyptiens et qui a un caractère enkratite

Digitized by Google

très accentué. Hippolyte (*Philosophoumena*, V, 7) rapporte que les Naasséniens se fondaient sur l'Évangile des Égyptiens pour justifier leurs spéculations sur l'âme humaine. Origène, dans la première Homélie sur Luc, le cite par les évangiles hérétiques. Épiphane (*Haer.*, LXII, 2) nous apprend que les Sabelliens s'en servaient pour prouver l'identité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Quoique nous reconnaissions parfaitement avec M. Harnack que l'usage d'un évangile par les gnostiques n'implique pas le caractère gnostique de cet évangile, puisqu'ils s'entendaient à merveille à faire dire aux textes tout ce qu'il leur plaisait; — quoique l'enkratisme n'ait pas été à l'origine une hérésie, mais une tendance fort répandue dans une partie de la chrétienté primitive où l'on poussait à l'extrême certains éléments de l'enseignement authentiquement chrétien; — quoique les germes du sabellianisme puissent se retrouver dans d'anciennes paroles qui ne sont encore nullement des hérésies; — il n'en est pas moins vrai que tous ces témoignages historiques, dont le sens n'est pas douteux, s'accordent à témoigner que l'Évangile des Égyptiens était un écrit où il y avait des spéculations métaphysiques et des spéculations au moins gnosticisantes.

Y a-t-il d'autres témoignages qui puissent nous faire connaître cet évangile et qui puissent modifier la conclusion précédente. M. Harnack l'affirme, mais ici commence déjà ce que je me permets d'appeler sa témérité critique. Tout d'abord il fait observer que Clément d'Alexandrie ne signale que le seul dialogue avec Salomé comme argument tiré de l'Évangile des Égyptiens par les enkratites et il en conclut qu'il ne devait pas y en avoir d'autres. De plus, comme l'auteur de la IIe Épître, dite de Clément Romain, aux Corinthiens, cite également des paroles du Seigneur, qui d'après Clément d'Alexandrie appartenaient au dialogue avec Salomé dans l'Évangile des Égyptiens, M. Harnack en conclut que toute une série d'autres passagers de cette même IIe Épître où l'on trouve des citations directes ou indirectes de paroles du Seigneur qui ne figurent pas dans un évangile à nous connu, doivent provenir de ce même Évangile des Égyptiens. Comme si l'auteur n'avait pu utiliser, en dehors des évangiles canoniques, que le seul Évangile des Égyptiens ! Enfin M. Harnack attribue sans aucune hésitation à l'évêque de Rome, Sôter, vers 170, la IIe Épître dite de Clément Romain ; mais pour séduisante que soit cette attribution, elle n'est après tout qu'une hypothèse que des historiens de premier ordre, tels que Lightfoot, ont repoussée. Est-on vraiment autorisé, dans de pareilles conditions, à dire : l'évêque de Rome,

Digitized by Google

Sôter, se servait de l'Évangile des Égyptiens, donc il ne devait pas être bien hérétique, et à déterminer le caractère de cet écrit par les passages que l'on n'a pas plus de raison d'y rattacher ? Et la notion que l'on a acquise par des moyens aussi aventureux de l'*Évangile des Égyptiens* peut-elle véritablement contre-balancer celle qui ressort des témoignages si formels et si clairs que nous avons cités plus haut et qui conclut en sens différent ?

J'estime donc que les éditeurs anglais ont agi sagement en énonçant simplement comme une possibilité la provenance des nouveaux *Logia*, de l'*Évangile des Égyptiens*. D'ailleurs la sélection de ces *Logia* dans un seul et même évangile n'est pas en elle-même vraisemblable. Il n'y a absolument aucun indice qui nous porte à l'admettre. La seule raison qui y pousse les critiques, c'est la difficulté qu'ils éprouvent à admettre que les chrétiens du IIe siècle aient pu collectionner ainsi des paroles de Jésus, suivant le hasard des circonstances qui les leur faisaient connaître. Et pourquoi donc n'auraient-ils pas noté dans un recueil soit toutes les paroles qui leur paraissaient provenir d'une bonne source, soit celles qui leur paraissaient le plus frappantes, comme dans tous les temps on a fait des recueils de maximes, de proverbes, d'anecdotes, etc.? C'est ici justement que m'apparaît l'intérêt principal de l'humble petit fragment que la feuille de papyrus nous a conservé ; il nous apporte un témoignage de l'existence de ces recueils qui furent nécessairement tout à fait éclipsés par les évangiles rédigés, c'est-à-dire où les enseignements de Jésus étaient groupés par ordre de matières ou rattachés aux incidents de son ministère. La critique biblique s'accorde à admettre à la base de nos évangiles des recueils de paroles ou d'anecdotes de Jésus ou sur Jésus. Pourquoi cette forme primaire de consignation des enseignements évangéliques n'aurait-elle pas survécu même après l'apparition des évangiles littéraires, jusqu'à l'époque où certains évangiles prirent une autorité tellement prépondérante qu'il ne fut plus possible d'admettre comme paroles de Jésus celles qui n'y figuraient pas? En tout cas cette manière de recueillir des dires du Christ put se maintenir jusque vers le milieu du second siècle, comme le prouve l'exemple de Papias. Selon toute vraisemblance, en effet, la collection des *Logia* doit être notablement antérieure à la date où fut écrit le papyrus.

Jean Réville.

Digitized by Google

L. K. Gœtz. — **Geschichte der Slavenapostel Constantinus und Methodius**. Quellenmässig Untersucht und dargestellt. — Gotha, Andreas Perthes, 1897.

L'histoire des apôtres slaves Cyrille et Méthode a été dans notre siècle l'objet de nombreux travaux ; elle a été écrite en allemand par Dobrovsky, Ginzel ; en français par L. Leger, d'Avril et pour certains épisodes par le P. Martinov et le P. Lapôtre. Le P. Martinov eût été le plus apte à nous donner une œuvre définitive ; il n'en a laissé que quelques fragments (dans la *Revue des Questions historiques*). En ce qui me concerne j'avais renoncé depuis longtemps à préparer une seconde édition de mon travail, pensant que le savant jésuite russe ferait mieux que moi. Je le regrette aujourd'hui, mais peut-être un peu tard ; la vie est courte et le domaine des études slaves est infini. Dans les pays slaves les deux apôtres ont donné lieu à toute une littérature ; une bibliographie complète formerait la moitié d'un volume plus considérable que celui que M. Gœtz vient de nous donner. On pourra s'en faire une idée en consultant la collection de l'*Archiv für Slavische Philologie* (notamment dans l'année 1876 le travail de M. Jagic, *Bibliographische Uebersicht der Erscheinungen auf dem Gebiete der Slavischen Phililogie und Alterthumskunde seit dem Jahre* 1870 et le *Supplement Band* de l'année 1892, *Bibliographische Uebersicht über die Slavische Philologie*). Les travaux slaves ont été inaccessibles à M. Gœtz ; il déclare lui-même n'avoir pas eu connaissance des travaux français. Curé vieux-catholique de Passau il n'a pas eu le loisir d'aller consulter les collections de Prague et de Vienne. Il s'est contenté de la Bibliothèque royale de Munich. Son travail se divise en deux parties : 110 pages sont consacrées à l'examen des sources, 150 environ à la biographie proprement dite des deux apôtres. Je ne puis entrer ici dans le détail de la discussion des sources ; ce sont là des questions fort complexes et sur lesquelles d'excellents esprits ne sont pas près d'arriver à s'entendre : M. Gœtz n'est pas d'accord avec la plupart de ses prédécesseurs. Mais en somme quelque opinion qu'on ait sur tel ou tel document, l'ensemble de la physionomie des deux missionnaires reste intact ; le récit un peu sec que l'auteur a fait de leur apostolat en donne une idée très suffisante pour les profanes. M. Gœtz est Allemand ; il ne sent pas, en présence de ces deux grandes figures, ce frémissement d'admiration et de patriotisme qui anime les récits les plus critiques des historiens slaves. Mais il n'oublie aucun fait important de

Digitized by Google

leur mission. Il ne s'occupe guère que d'eux; il néglige de les placer dans leur milieu historique, de se rendre compte des passions civiles ou religieuses qui fermentaient autour d'eux. Je ne vois point de grosses erreurs à relever dans son récit : je dois cependant mettre le lecteur incompétent *in slavicis* en garde contre la note de la page 154. Cette note empruntée à feu Hanusch est absolument absurde au point de vue philologique; à la page 270, M. Gœtz a doté l'Église romaine d'un saint qu'elle ne connaît pas; il est question dans la Chronique dite de Nestor de reliques de saint Clément et *Fiva* (*sic*). Cette forme *Fiva* m'a embarrassé moi-même quand j'ai traduit la Chronique. Elle ne saurait en tout cas donner à aucun prix un saint *Phico*. *Fiva* est le génitif d'une forme *Fiv*. *Fiv* ne peut représenter que le grec Φοῖβος (prononcez *Fivos*). Il s'agit donc d'un saint Phœbus. J'ignore s'il est connu des hagiographes. Ceux qui voudront consulter avec fruit le livre de M. Gœtz feront bien d'en compléter la lecture par celle des travaux français que j'ai cités plus haut. Cyrille et Méthode demandent à être placés dans leur milieu, à être étudiés dans tous les détails et dans toutes les conséquences de leur œuvre apostolique, linguistique et littéraire.

Louis LEGER.

L. GRANDGEORGE. — **Saint Augustin et le néoplatonisme.** — 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses). Paris, Leroux, 1896.

Nous nous sommes proposé dans notre conférence à l'École des Hautes-Études, comme par la constitution de « la Bibliothèque de scolastique médiévale » de faire connaître les idées philosophiques, religieuses et scientifiques du moyen âge, en déterminant ce qui lui vient de l'antiquité, ce qui lui appartient en propre et ce qu'il a transmis aux temps modernes. Les lecteurs de cette *Revue* ont été les premiers à avoir communication du travail de M. Jean Philippe, *Lucrèce dans la théologie chrétienne du* IIIe *au* XIIIe *siècle et spécialement dans les Écoles carolingiennes*[1], qui lui a valu le titre d'élève diplômé de l'École des Hautes-Études. C'est aussi une thèse diplômée de l'École, que le livre de M. Grandgeorge sur saint Augustin et le néo-platonisme.

On sait que saint Augustin fut ramené du manichéisme à l'ortho-

1) Le travail a paru, en tirage à part, chez Alcan et Leroux.

Digitized by Google

doxie par la lecture des néo-platoniciens et surtout de Plotin dont les œuvres avaient été mises en latin par Victorinus. A plusieurs reprises, on s'est demandé ce qu'il a, du néo-platonisme, conservé et fait entrer dans le christianisme. M. Grandgeorge a examiné les travaux de ses prédécesseurs. Il a recherché ce que le platonisme et le néo-platonisme avaient déjà donné au christianisme avant l'apparition de saint Augustin. Il a signalé les modifications qui se sont produites chez ce dernier, depuis sa conversion jusqu'à sa mort, dans sa manière d'apprécier la philosophie et spécialement la philosophie néo-platonicienne. Il a bien vu que certaines doctrines, dont la ressemblance avec le néo-platonisme est incontestable, ont pris chez saint Augustin une forme nouvelle, parce qu'elles ont été incorporées dans la théologie chrétienne.

La méthode suivie par M. Grandgeorge est essentiellement historique et critique. Non seulement il a consulté soigneusement tous les textes et il met en regard Plotin et saint Augustin pour justifier toutes ses conclusions; mais encore il a tenu compte des commentaires qui en ont été faits, il a discuté les solutions de ses prédécesseurs et il en a fourni une qu'il a fortement établie[1]. Il y a eu, dit-il, une influence néoplatonicienne. Mais cette influence, très considérable à l'origine, alla peu à peu en s'effaçant chez saint Augustin devenu chrétien. Le néo-platonisme a agi sur saint Augustin : 1° en le dégageant du manichéisme et en le portant vers le christianisme ; 2° en lui fournissant des arguments contre des adversaires analogues. Son influence se retrouve : 1° dans la doctrine qu'il professe de l'absolue simplicité de Dieu, de son ineffabilité et de son incognoscibilité; 2° dans la conception qu'il s'est faite du mal comme n'ayant aucune réalité, comme n'étant qu'une privation, un défaut du bien.

Par l'influence de saint Augustin s'expliquent les tendances néo-platoniciennes qu'on retrouve dans les écrits des chrétiens les moins suspects du moyen âge, chez saint Anselme en particulier. Avec Jean Scot, au contraire, le néo-platonisme ne se contente plus d'être l'auxiliaire soumis du christianisme ; il tend à s'en séparer et à reprendre toute son indépendance, ce qui amènera la condamnation de Jean Scot, de Béranger, d'Abélard, de David de Dinant et d'Amaury de Bène. Il n'y a pas

1) Les cinq chapitres du livre (160 pages) comprennent : 1° ce que saint Augustin connaissait de la philosophie grecque et du néo-platonisme; 2° Dieu et ses attributs d'après les néo-platoniciens et d'après saint Augustin; 3° la Trinité; 4° la Création; 5° la Providence, le problème du mal et l'optimisme.

Digitized by Google

solution de continuité entre l'antiquité et le christianisme; il n'y a pas séparation absolue entre la pensée moderne et la scolastique, mais les deux courants néo-platoniciens nous conduisent, dit fort bien M. Grandgeorge, d'une part à Descartes et à Malebranche, de l'autre à Spinoza et à tous ceux qui l'ont continué dans la période contemporaine.

Peut-être trouverions-nous que M. Grandgeorge a trop peu accordé aux néo-platoniciens et fait saint Augustin plus original qu'il ne le fut en réalité. Mais la manière dont sa thèse a été appréciée par nos collègues, MM. Albert Réville et Marillier, par des professeurs éminents de l'Université de Paris, dans la *Revue critique*, le *Bulletin critique* et le *Polybiblion*, nous autorise à en recommander la lecture à tous ceux qui s'occupent de l'histoire de la philosophie et de la théologie.

F. Picavet.

J.-H. Maronier. — **Histoire du protestantisme de la paix de Munster à la Révolution française (1648-1789).** — Manuel couronné et publié par la Société de La Haye pour la défense de la Religion chrétienne. — Leide, 1897, 2 vol. in-8.

Après les époques que j'appellerai héroïques, telles que le siècle des persécutions romaines et le siècle de la Réformation, il en est peu dans l'histoire du christianisme qui offrent plus d'intérêt que la seconde moitié du XVIIe et le XVIIIe siècles. C'est une de celles où l'esprit libéral qui est un des caractères distinctifs du protestantisme remporta ses plus belles victoires. Un rapide aperçu sur la situation du monde chrétien aux deux termes de cette période donnera l'idée de cette transformation.

En 1648, la guerre de Trente ans est terminée; l'effort colossal tenté par la papauté, assistée des Jésuites et des troupes de Bavière et d'Autriche, pour refouler le protestantisme vers le nord et, si possible, l'exterminer en Allemagne a échoué. Dès lors le Saint-Siège passe au second rang sur la scène politique de l'Europe; en effet, le crédit des papes auprès des princes catholiques avait été singulièrement diminué par la situation fausse d'allié indirect des souverains protestants, où les avait engagés le souci de leur pouvoir temporel. Mais les Jésuites sont encore très puissants auprès des cours catholiques et après avoir exterminé le protestantisme en Bohême, ils réussissent à faire expulser tous les protestants des États héréditaires d'Autriche, obtenir la révocation de l'Édit de Nantes et la destruction de Port-Royal. Cependant, les nations protestantes, ayant

Digitized by Google

pris conscience de leur force, vont suivre l'exemple héroïque donné par la république des Provinces-Unies des Pays-Bas, qui lutta quatre-vingts ans pour la conquête de son indépendance et apprendre à se gouverner elles-mêmes. De là, la Révolution de 1688 en Angleterre, les guerres de Frédéric II de Prusse contre l'Autriche et la guerre de l'Indépendance, qui eurent pour résultat la fondation de la République des États-Unis. Cette fois-ci, au lieu d'avoir la religion pour adversaire, le peuple devait l'avoir pour alliée.

L'Église romaine ressentit le contre-coup de ces luttes. Chez elle aussi se livra le grand combat entre la tradition des ancêtres et l'autonomie morale et religieuse des peuples, qui devait décider du sort de la société moderne. Les nations catholiques, France et Autriche, Espagne et Portugal, s'affranchirent successivement de la tutelle pontificale, en matière politique et même ecclésiastique (v. les Quatre articles de 1682). Et ce mouvement d'émancipation aboutit, à la fin de la période qui nous occupe, à un événement capital, l'abolition de l'ordre des Jésuites par Clément XIV, à la requête des États catholiques.

Au sein des Églises protestantes le combat se livra plutôt sur le terrain ecclésiastique et dogmatique que sur le terrain politique. L'esprit mystique et rationnel de la Réforme réagit contre les tendances scolastiques des luthériens de la Formule de concorde et des calvinistes du Synode de Dordrecht. De là, en France et en Hollande, la renaissance des études critiques et exégétiques, qui étaient florissantes dans les Académies de Helmtädt et de Leide, de Sedan, de Montauban et de Saumur, et l'avènement de la théologie plus humaine des Arminiens et des Amyraut, Cappel J. Cameron et Laplace. De là, en Angleterre, le mouvement des Quakers et des Méthodistes, et en Allemagne, le réveil de piété provoqué par Spener et les Piétistes, par le comte Zinzendorf et ses Moraves.

Voilà la période de l'histoire religieuse, que M. Maronier a entrepris de raconter, en se bornant au protestantisme, et il faut avouer qu'il l'a fait d'une façon intéressante et impartiale, en puisant autant que possible dans les sources contemporaines des événements et en élargissant son horizon. En effet, pendant ce siècle et demi, les deux confessions chrétiennes sont en rapports si étroits, qu'il a dû faire aux pays catholiques une large part. Son travail se divise en trois parties : I. Le protestantisme en lutte contre Rome. — II. Le développement du protestantisme. — III. Le siècle des lumières. C'est dans cette dernière partie, surtout, que l'auteur a été amené à traiter du mouvement libéral en France et dans l'Allemagne catholique. Il a fait à Montesquieu, Voltaire et Rousseau la place qui leur

Digitized by Google

revient, comme aux initiateurs des idées de liberté de pensée et de tolérance religieuse en France ; mais il a, avec raison, selon nous, fait ressortir tout ce que le dernier devait à son éducation protestante genevoise, (influence mise en pleine lumière par les savantes recherches de M. Ritter sur la famille de Rousseau), et ce que les deux derniers doivent à l'influence de la société anglaise, au milieu de laquelle ils ont séjourné plusieurs années. Sur plusieurs points, M. Maronier a complété les données ordinaires de l'histoire ecclésiastique.

Je signalerai, à ce point de vue, ses chapitres sur les Chapelles des ambassadeurs des puissances protestantes à Paris et à Vienne (Ier vol., p 91-96) ; sur les livres défendus en pays catholiques (I, 124-127) ; sur les « transmigrés », c'est-à-dire les protestants transportés d'une province dans l'autre par des princes catholiques (I, 152-154) ; sur Labadie et les Labadistes (II, 23-42) ; sur l'influence du protestantisme sur la vie sociale et sur l'essor pris par la franc-maçonnerie en Angleterre et en France (II, p. 245). L'auteur montre fort bien quelle était la vitalité et les moyens d'expansion du protestantisme : grâce à la presse, qui était libre en Hollande et en Angleterre, grâce à ces chapelles d'ambassade qui étaient comme des îlots protestants au milieu d'une mer catholique, grâce au courage des Antoine Court, des Paul Rabaut et des pasteurs du Désert, la religion « prétendue réformée », comme nos rois l'appelaient dédaigneusement, non seulement s'est maintenue en Autriche et en France, mais dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, aidée par la presse de l'opinion publique, elle a recouvré peu à peu ses droits et remporté sur ses éternels adversaires, les Jésuites et les moines, des victoires éclatantes.

Nous signalerons à l'auteur, en terminant, quelques défauts qu'il lui sera d'ailleurs facile de corriger dans une 2e édition. La bibliographie est bien indiquée en note à la première page des chapitres ; mais quand il fait des citations d'un écrivain, l'ouvrage d'où elles sont prises n'est que rarement indiqué ; ce qui, surtout pour les citations d'écrivains étrangers aux Pays-Bas, fait qu'il n'est pas facile de les reconnaître dans la version hollandaise.

On aurait aimé, aussi, connaître les titres des livres défendus en pays catholique ; M. Maronier n'en cite qu'un pour la France : *L'Abrégé de l'histoire sainte* par Ostervald ; c'est dommage, car la censure catholique s'y est rarement trompée et ce sont les livres qui expriment le plus éloquemment la doctrine réformée qu'elle a de préférence notés comme infectés d'hérésie et mis en interdit (I, 124). — Il y a une lacune plus

Digitized by Google

grave, au chapitre des Ambassades protestantes en pays catholique. L'auteur paraît ignorer l'existence de la chapelle de l'ambassade suédoise à Paris, qui a eu depuis 1626 un pasteur ordinaire dans la personne de Jonas Hambré, professeur de langues orientales au Collège de France et qui a été comme le berceau de l'Église luthérienne de France. Il y aurait bien encore quelques assertions hasardées à relever dans l'ouvrage, par exemple à la page 13 : « L'Irlande fut florissante sous Cromwell et fit sentir sa prospérité jusque sur le marché de Londres » (I, p. 13); et à la page suivante : « Cromwell sut tenir en respect même le pape, en le menaçant que, s'il ne mettait pas un terme aux massacres dans les vallées, du Piémont, les canons anglais tonneraient dans Michel-Ange » (?); l'orthographe des noms propres laisse souvent à désirer.

Mais, c'est là peu de chose, eu égard à la masse de matériaux utilisés, et n'ôte rien aux solides qualités déployées par M. Maronier pour les mettre en œuvre. Tout l'ouvrage est animé et comme poussé par un souffle de justice, de liberté et de progrès. Le style est en général simple et précis, débarrassé de toute fleur de rhétorique, comme il convient à un livre d'histoire. La lecture est bien faite pour réconforter et stimuler le courage et les longs espoirs, aux époques de réaction, où il semble que les défenseurs systématiques du passé veuillent mettre la lumière sous le boisseau, et la morale qui se dégage de l'histoire de ces deux siècles est bien exprimée par la devise choisie par l'auteur :

Tandem bona causa triumphat.

G. Bonet-Maury.

Georges Pariset. — **L'État et les Églises en Prusse sous Fréderic-Guillaume I (1713-1740).** — Paris, A. Colin, 1897, xx-985 pages, in-8.

Dans le présent ouvrage, qui est une thèse de doctorat, M. Pariset étudie de la façon la plus approfondie un sujet, à peu près inconnu en France, et qui, en Allemagne même, n'avait jamais été traité avec des développements pareils. Son travail sur *L'État et les Églises en Prusse* durant le règne de Frédéric-Guillaume I témoigne à la fois de la patience à toute épreuve et de la sagacité de l'auteur; pour l'écrire il a fouillé les archives et les bibliothèques d'Allemagne; il a tout lu, tout parcouru — son énorme *Bibliographie* en fait foi, — depuis les volumineuses *Médi-*

Digitized by Google

tations de Reinbeck et les in-quarto poudreux de Wolff, jusqu'à la brochure examinant s'il est vrai que Gundling, le bouffon favori du roi, a été enterré dans une vieille barrique. Ceux-là même qui, d'aventure, trouveraient que mille pages pour vingt-sept années de l'histoire des Églises prussiennes, c'est beaucoup, ne feront aucune difficulté pour reconnaître que l'ouvrage de M. Pariset honore grandement l'érudition française.

Après une courte et substantielle introduction sur les limites de son étude, sur les sources utilisées et la méthode suivie, l'auteur entre immédiatement en matière. Il a subdivisé son travail en six livres. Le premier est intitulé : *L'État tuteur de l'Église*. Il nous y montre dans cinq chapitres sucessifs la monarchie prussienne d'alors et ses différents territoires ; il nous explique la titulature royale, les origines du pouvoir ecclésiastique du souverain, du *jus episcopale*. Un chapitre particulier est consacré à la *Religion de Frédéric-Guillaume I*, au développement de sa foi religieuse, aux différentes étapes de sa vie morale. D'autres enfin nous exposent l'administration laïque de l'Église, la division du travail administratif dans les Conseils du roi et la préparation de ces nombreux édits qui forment peu à peu le droit ecclésiastique de Frédéric-Guillaume, ou le modifient[1].

Le second livre est intitulé : *Constitution de l'Église*. On y est initié au fonctionnement des Consistoires berlinois et provinciaux, à leur organisation intérieure, à leurs attributions, à la hiérarchie ecclésiastique, surintendants généraux, inspecteurs, pasteurs, diacres, prédicateurs, etc., au groupement des fidèles en paroisses, avec leurs conseils presbytéraux et leurs synodes. Les chapitres suivants traitent des systèmes théologiques et des confessions des différentes Églises luthérienne, réformée allemande et de celle du Refuge, comme aussi de la tendance, accentuée dès lors, des monarques prussiens vers l'union de ces différents groupes, union qui devait partiellement aboutir, environ cent ans plus tard, sous le règne de Frédéric-Guillaume III.

Le troisième livre s'occupe de la *Situation sociale de l'Église*. M. Pariset a dépouillé patiemment des centaines de biographies pastorales de

1) Peut-être s'y est-il arrêté un peu longuement, puisqu'aussi bien « sa législation n'exprime pas la réalité » (p. 410). Tout en se moquant de l'*éditomanie* de Frédéric-Guillaume, il ne faut pas oublier qu'en France aussi, nous avons eu pareille incontinence de décrets, absolument négligés dans la pratique, aux temps de la Constituante et de la Convention nationale.

Digitized by Google

l'époque, afin de reconstituer, pour ainsi dire, l'existence typique des pasteurs sous Frédéric-Guillaume I, de tracer leurs origines, leurs études, leurs débuts dans le ministère, la discipline ecclésiastique à laquelle ils étaient soumis par les visitations des inspecteurs, etc. Il nous expose aussi leur situation matérielle, d'après les budgets paroissiaux et les comptes de fabrique[1] ; il nous introduit dans le monde des fonctionnaires adjoints et subalternes : aumôniers militaires, chantres, lecteurs, catéchistes, organistes et bedeaux ; il y expose en dernier lieu la question, passablement compliquée, des patronats d'Église, charge pesante pour les patronats, bien plus souvent que profit, alors surtout que le patronage royal prime celui des particuliers.

Le livre IV, intitulé *Rôle social de l'Église*, traite successivement du culte, des fêtes ecclésiastiques, de la liturgie, des actes religieux, de l'enseignement donné, soit par l'Église soit par l'école, à l'aide de la Bible ou du catéchisme[2]. Il nous parle des tribunaux ecclésiastiques, de la juridiction canonique correctionnelle et civile, de la lutte inefficace contre la justice séculière, de l'assistance publique enfin, pour autant qu'elle émane des fondations pieuses, caisses d'Églises, chapitres, etc. C'est dans ce livre que se marque, le plus visiblement peut-être, l'une des tendances de l'auteur vis-à-vis de l'Église d'alors, tendance que nous retrouvons d'ailleurs en maint autre endroit de son livre, et qu'il a condensée dans ce mot presque cruel : « C'est l'inertie qui résume le mieux son rôle social tout entier » (p. 579). Sans être aucunement admirateur de l'Église, soit orthodoxe, soit piétiste, sous Frédéric-Guillaume I, on peut croire cependant que les individus et les paroisses étaient alors au moins aussi charitables qu'aujourd'hui, sinon davantage; qu'ils avaient également à cœur de soulager les misères des malades, des infirmes, des nécessiteux de leurs circonscriptions réciproques. Toute la différence entre le présent et le passé, c'est que l'État ne *forçait* pas encore *tous les citoyens* à contribuer par *l'impôt* à l'assistance publique, mode d'action fort utile, sans contredit, dans ses résultats

1) Nous relevons ici les curieux détails — et peu édifiants — qu'il donne sur le cumul des deux Beausobre.

2) C'est là que se trouve le chapitre sur les essais de réforme scolaire tentés dans l'ancienne Prusse par Frédéric-Guillaume, qui renferme de nombreux détails intéressants, bien qu'il soit peut-être en dehors du cadre de l'ouvrage. M. Pariset a bien raison de mettre en doute qu'on ait construit mille maisons d'école et trouvé mille instituteurs suffisants. Il faut se figurer des invalides, des ouvriers, des bergers dans des hangars et dans des échoppes.

Digitized by Google

mais qui n'a rien de très édifiant au point de vue de la supériorité *morale* de l'État laïque. Quant à l'accusation plus générale portée contre l'Église protestante d'avoir abandonné ses « devoirs sociaux » (p. 411), elle ne me semble guère mieux établie. En France où, selon l'auteur, l'Église catholique est si absolument intransigeante, elle exerce sans doute cette « énergie étonnante » dans d'autres domaines encore que ceux du culte proprement dit, dans celui de l'enseignement et de l'assistance charitable. Les masses décuplent son budget, le sentiment de sa puissance lui donne une confiance plus grande en elle-même et c'est ainsi que s'expliquent certaines incursions assez fréquentes dans le domaine de la politique; mais nul ne prétendra que c'est là sa sphère d'action légitime et que ce soit un exemple à suivre ailleurs.

Le cinquième livre embrasse le tableau de *la Vie religieuse* en Prusse à cette époque. C'est vraisemblablement celui qui soulèvera le plus d'observations et de critiques de l'autre côté du Rhin. Le chapitre I, intitulé *Essai de statistique*, est consacré à établir le chiffre proportionnel des ecclésiastiques par rapport à celui des fidèles dans les différentes provinces de la monarchie, les chiffres spéciaux aux diverses Églises, la comparaison de la piété et de la moralité des villes et des campagnes. Ces calculs, qui témoignent de beaucoup d'application et ont certainement coûté beaucoup de recherches à l'auteur, n'auraient pas été toujours nécessaires. Personne aujourd'hui ne songerait à contredire, par exemple, l'aphorisme que « les villes sont d'autant moins religieuses qu'elles sont plus grandes », même en l'absence de tout tableau statistique. Le chapitre deuxième traite des *croyances populaires*. M. Pariset y déclare que « la pauvreté du protestantisme en croyances populaires est inouïe » (p. 506) et qu'en « Allemagne le protestantisme vit mal à l'aise dans une maison qu'il n'a pas construite ». On y apprend aussi avec quelque étonnement, que « l'étude de la Bible a *sémitisé* la pensée protestante. » Tous ces jugements, j'ai hâte de le dire, ne sont nullement le résultat d'un sentiment hostile chez l'auteur, bien au contraire; mais il ne parvient pas, à vrai dire, à concevoir le protestantisme comme une religion. Pour lui, c'est « une tournure d'esprit et une tension de volonté ». C'est aussi « le devenir vers le mieux ». Mais « le vrai protestant sera celui qui se dégagera le mieux du protestantisme ». Il est évident qu'une manière de voir pareille, que je n'ai pas à discuter ici, empêchera la perception nette de certains phénomènes historiques sur le domaine religieux ou troublera tout au moins leur compréhension

Digitized by Google

scientifique. Cela se voit également au chapitre sur les *Idées théologiques* où l'auteur parle des systèmes théologiques d'alors, de la décadence de la théologie au XVIIIe siècle, du rationalisme croissant, et de la franc-maçonnerie. Tout *l'intellectualisme* de sa conception religieuse se manifeste dans son dilemme : « Ou la vérité consiste dans l'affirmation dogmatique, formulée une fois pour toutes ; alors qu'est-ce qu'une orthodoxie errante de système en système, sinon l'erreur? Ou la vérité n'est qu'une hypothèse probable et provisoire, toujours soumise au contrôle de l'éternelle recherche ; alors à quoi bon la notion de l'orthodoxie? Jamais le protestantisme n'a osé opter franchement entre les deux termes de ce dilemme. » Si nous avions à traiter ici les différentes faces de ce problème, on pourrait répondre d'abord par un refus d'accepter cette alternative, la religion ne se traitant pas comme une question de logique, et faire remarquer à l'auteur qu'il semble ignorer absolument le facteur principal de toute question religieuse, la foi intime, individuelle, libre de toute formule dogmatique. On peut répondre aussi, par l'argument historique, qu'il y a bien des communautés protestantes dans l'Ancien et le Nouveau-Monde, qui ne se préoccupent guère ou nullement de la « notion d'orthodoxie ».

On pourrait s'étonner d'autant plus de voir M. P. s'engager dans ces problèmes ardus qu'il a déclaré, dans un style imagé, que « les croyances sont des plaines sans accidents, disparaissant dans la pénombre » et les idées « des massifs montueux, en apparences inaccessibles, se perdant sous les brouillards métaphysiques », et qu'il semble donc fort difficile de les résoudre. La lecture du dernier chapitre de ce livre, relatif à la fameuse affaire du philosophe Wolff et à son expulsion de Halle, comme incrédule, sur un ordre formel du roi, intéressera davantage ceux dont « l'abstraction » n'est pas le fort. M. Pariset y a décrit très en détail et avec une grande sûreté de critique les phases de cette procédure curieuse, amenée par les dénonciations de Francke, de Lange et des piétistes de Halle, jusqu'au moment du retour quasiment triomphal de Wolff à l'Université[1]. Nous ferons remarquer seulement en passant combien l'histoire, si bien racontée par l'auteur, contredit sa propre théorie

1) M. Pariset a rendu plus que probable que la fameuse phrase de l'ordre royal portant expulsion du royaume dans les quarante-huit heures, « sous peine de la hart » (*bei Strafe des Strangs*) est une exagération populaire de la locution *bei strenger Strafe*, personne n'ayant jamais vu, ni tenu la pièce en question.

Digitized by Google

de l'inertie et de l'impuissance de l'Église d'alors; il est bien évident, en effet, que c'est sous la pression des théologiens de Halle et par suite des clameurs poussées par les prédicateurs zélotes de Berlin que Frédéric-Guillaume agit en cette circonstance; ce sont eux qui ont valu à leur illustre collègue, à leur adversaire rationaliste, la disgrâce brutale du monarque, plus tolérantd'ordinaire, et bientôt repentant.

Dans son sixième et dernier livre, le professeur de Nancy traite *des dissidents* et *des étrangers*, question de haute importance en tout pays où l'on adopta la Réforme. La *dissidence* ecclésiastique n'a pourtant eu que peu de prise sur les Églises de prusse dans la première moitié du XVIIIe siècle, et l'historien non prévenu ne la considère pas d'ailleurs comme un malheur ou comme une disgrâce pour les Églises nationales, puisque les congrégations dissidentes ne se fondent jamais qu'en vertu d'aspirations nouvelles, passagères ou durables, de l'instinct religieux, boutures nouvelles sur un vieux tronc toujours vivant. Il faut partir de l'idée toute catholique de l'unité nécessaire de l'Église pour pouvoir dire avec M. Pariset : « Le protestantisme est une désagrégation. S'il s'organise en une Église constituée, il perd sa vie religieuse; s'il est animé d'une vie religieuse intense, il voit le dissidentisme battre en brèche sa constitution; entre l'organisation sans religion et la religion sans organisation, il ne peut trouver un moyen terme » (p. 708).

On ne s'aurait prétendre non plus que « en Prusse la tutelle des Hohenzollern... a tué le protestantisme ». Il y a dans ce jugement absolu une légère part de vérité. Au point de vue des idées, la tutelle royale, s'exerçant généralement dans le sens d'une orthodoxie plus ou moins étroite, a certainement fait de l'Église *unie* de Prusse une des plus rétrogrades et des plus fermées aux aspirations modernes. Mais le mouvement actuel en faveur de la liberté des synodes, l'agitation socialiste chrétienne des Stoecker et des Naumann, montrent bien qu'elle est loin d'être morte et que là aussi, l'esprit agite la matière. En dehors des chapitres sur les Catholiques et les Israélites, ce sont surtout ceux, consacrés aux « colons » établis en Prusse, à Zinzendorf et aux frères moraves [1], ainsi qu'aux émigrants du Saltzbourg, qui intéresseront le

1) Nous partageons, en général, sa manière de voir sur le comte de Zinzendorf, ce bizarre et doucereux mystique, doublé pourtant d'un homme d'exécution très pratique; nous ne croyons pas cependant qu'on puisse dire que « son histoire est encore à écrire. » Les livres de Schrœder et de Burckhard et l'ouvrage en deux volumes de Félix Bovet (Paris, 1865) suffiront amplement à la plupart des curieux.

Digitized by Google

plus les lecteurs. Au sujet de ce dernier chapitre, je dois présenter cependant quelques observations à l'*historien* de Nancy, après avoir jusqu'ici, hasardé seulement quelques objections au *théologien* et au *philosophe*, objections forcément timides, n'étant ni l'un ni l'autre moi-même. Est-ce parce que l'auteur était fatigué de son long travail, est-ce pour tout autre motif, mais ce chapitre ne me semble pas écrit avec l'entière impartialité que je signale avec plaisir dans le reste de l'ouvrage. Non seulement son jugement sur les faits eux-mêmes varie d'une façon bien curieuse [1], mais l'argumentation même de M. Pariset nous paraît parfois des moins justifiées par le bon sens et l'équité. Il ne connaît, à coup sûr, que très vaguement l'histoire des atroces persécutions religieuses du XVIIe siècle qui se produisirent dans toute la sphère d'influence de la maison de Habsbourg et les procédés de *recatholisation*, couramment employés alors; il semble ne pas savoir que, durant tout le XVIIIe siècle, jusqu'à l'Édit de tolérance de Joseph II, les tracasseries mesquines, les violences des capucins, des Jésuites et parfois celles des autorités militaires et civiles ont continué contre tous ceux qui étaient soupçonnés d'hérésie. Il ne sait certainement pas qu'on leur enlevait leurs bibles, leurs cantiques et leurs catéchismes pour les brûler, qu'on prenait les ecclésiastiques qui se hasardaient chez eux, et qu'on les passait confraternellement à la sérénissime République de Venise, pour les enchaîner sur ses galères, sans quoi il n'aurait pas accentué comme un fait de haute importance — alors, qu'il s'entendait de soi — que les paysans de Saltzbourg « n'avaient avant leur expulsion, ni églises, ni pasteurs chez eux » ; il n'aurait pas cru nécessaire de constater, avec une certaine ironie, qu'ils ne donnaient pas de « réponses précises et nettes » quand on les interrogeait sur le catéchisme ; il ne se serait pas écrié : « On leur

1) P. 75. — Les Saltzbourgeois « protestants ont été expulsés par leur archevêque. » — P. 789, on ne sait pas si Firmian fut un monstre ou « un prince trahi par ses sujets » ; l'émigration des Saltzbourgeois « reste une énigme ». — Puis il est dit d'abord : « que Firmian ait voulu détruire l'hérésie... rien n'est plus vraisemblable » (p. 789). Mais immédiatement après on lit : « La *légende* qui fait de Firmian la personnification de l'intolérance catholique » (p. 794). Nous ferons remarquer d'ailleurs à M. P. que Léopold-Antoine de Firmian est très suffisamment connu, ainsi que ses agissements et ceux de son chancelier, M. de Rœll. Les dragonnades, les emprisonnements, les confiscations qui commencent dès 1729, peu après son avènement, suffisent à le marquer comme un esprit intolérant et persécuteur, plus encore que sa parole, peut-être apocryphe : « Je veux que les hérétiques soient hors de mes États, encore qu'il ne pousse plus sur mes champs que des chardons et des épines ! »

Digitized by Google

distribuait des Bibles ; *c'est donc qu'ils n'en avaient pas!* » comme si ce fait si élémentaire, si évident par lui-même, pour qui connaît les agissements de la contre-révolution religieuse en Allemagne, était une preuve accablante contre la sincérité de la foi des pauvres paysans de ces vallées alpestres, dans lesquels il y avait, au dire de l'auteur, « du rebelle et de l'aventurier ». Ils étaient, de plus, « ivrognes et têtus... peu étaient riches ; la plupart étaient de la couche la plus basse de la population. » Assurément leur « obstination » — si l'on veut employer ce mot — ne les rend pas moins respectables aux yeux de l'historien, respectueux avant tout de l'intégrité des caractères, et si nous ne trouvons parmi eux, ni barons, ni millionnaires — et même en admettant qu'il y ait eu des « couches » bien différentes parmi ces pâtres, ces paysans et ces mineurs des montagnes du Saltzbourg, nous savons que ce n'étaient nullement des pauvres diables et des vagabonds seulement qui quittèrent le sol natal et qu'ils emportèrent un modeste capital en se sauvant à l'étranger.

Mais nous ne voulons pas nous appesantir sur ce chapitre défectueux. Nous avons hâte d'arriver aux conclusions générales de l'auteur sur le règne de Frédéric-Guillaume, au point de vue ecclésiastique et religieux. M. P. a été très impartial à son égard, et plutôt sympathique à ce prince qui « ne fut ni un homme d'État, ni même un bon administrateur », mais qui « était toute sincérité et toute probité ; même quand il est ridicule, il mérite, il impose le respect ». S'il l'a montré, « variant parfois dans sa foi religieuse en raison inverse de sa santé physique », il sait fort bien que ce phénomène se produit chez tous les hommes s'occupant de questions religieuses et capables d'en recevoir une impression morale. Il lui fait tort peut-être en assignant pour cause, au moins partielle, à sa tolérance, très accentuée pour l'époque [1], « l'indifférence inconsciente du roi-sergent » [2], mais tout en soulignant parfois avec malice les excen-

1) Un prince qui résumait toute sa théologie dans « la crainte de Dieu et du péché », qui déclarait (en 1726!) que les querelles sur la différence des religions luthérienne et réformée « étaient vraiment des criailleries de calotins » et qui terminait un de ses écrits par le souhait « que Dieu envoie au diable tous ceux qui causent la désunion » mérite assurément quelque éloge pour de pareilles paroles. Il y avait plus de mérite que son fils, le « roi-philosophe » auquel la tolérance était facile, puisqu'il était indifférent.

2) Cette affirmation provient évidemment aussi de la conception de la religion, particulière à l'auteur, qui la place dans la *théologie*, c'est-à-dire dans le *dogme* et qui trouve par suite que cette religion « devient de plus rudimentaire », en s'émancipant des formules dogmatiques.

Digitized by Google

tricités du monarque [1], il lui rend en somme entière justice, sans tomber pourtant dans les exagérations louangeuses qui ont succédé en Allemagne aux récits ironiques compilés sur Frédéric-Guillaume I, alors qu'on le sacrifiait, comme repoussoir utile, à la gloire de son fils et successeur, Frédéric le Grand.

Le livre de M. Pariset est écrit en général d'un style simple, parfaitement approprié au sujet et relevé en maint endroit par des traits spirituels et des mots heureux; mais on y rencontre aussi des locutions un peu vulgaires, comme lorsque M. P. parle de « l'ennui formidable dont *pue* le travail tout entier de Reinbeck » ou lorsqu'il affirme que Frédéric-Guillaume n'était pas « un royal Ramollot », mais que « ce caporal avait la papillonne. » Il s'y trouve aussi des phrases à la fois prétentieuses pour la forme et fausses pour le fond, quand l'auteur affirme, par exemple, que, sous Frédéric-Guillaume, « déjà décapitée, l'Église crispait encore avec ses membres inférieurs », ou qu'il dit des Sociniens « qu'ils violent en quelque sorte la foi chrétienne, la dépouillant brutalement de tous ses voiles, et sur leur autel de la raison la prostituent à leur adoration dans l'élégante maigreur de sa nudité » (!). Parfois même on dirait que, par inadvertance, le véritable sens des mots lui échappe, comme quand il nous parle de « *développer compendieusement* un système, » alors qu'il sait mieux que moi que cet adverbe marque, au contraire, l'action de donner une chose en raccourci.

Dans les échappées philosophiques de l'ouvrage surtout, il y a bien des formules qui nous paraissent obscures, mais nous ne nous sentons pas assez compétent pour les critiquer ici [2]. Nous ne nous arrêterons pas davantage à certaines affirmations finales, plus catégoriques que convaincantes à nos yeux, sur les destinées des Églises protestantes d'Allemagne et de l'Église en général [3]. Il y a là des prédictions qui sortent entière-

1) Excentrique, Frédéric-Guillaume le fut à coup sûr; se figure-t-on un monarque contemporain apostillant le dossier que lui envoyait un consistoire, de la phrase suivante : « Je voudrais que vos femmes vous fissent tous c...s» (p. 513).

2) Par exemple, p. 121 : L'assistance « est une croyance-force qui se greffe sur la croyance-but. »

3) « En devenant protestante, l'Église a cessé d'être... Ce sont toujours des laïques qui assistent désormais le pasteur dans son ministère. Là est le fait qui domine tout. L'Église a perdu sa vie propre ». Pour écrire ces lignes, il faut avoir complètement oublié que, pour tout protestant, l'Église est précisément l'ensemble des fidèles laïques. — P. 836, on lit encore : « Le prince retient le protestantisme prêt à disparaître; les pasteurs s'accrochent à la main secourable que leur tend l'État... Mais les États protestants pour continuer d'agir, de-

Digitized by Google

ment du domaine de l'histoire et même de celui du vraisemblable, car elles nous promettent, entre autres, un catholicisme nouveau, d'une si étonnante souplesse d'allures et faisant assez « de pas en arrière » pour que le protestantisme tout entier retourne au giron de l'Église. L'auteur affirme pourtant d'autre part que « l'Église, dans son lent et continuel recul, pénètre de moins en moins la vie sociale », alors que nous estimons au contraire que la vie sociale moderne se pénètre de plus en plus, inconsciemment, si l'on veut, en partie, de la grande idée chrétienne de la solidarité humaine; et que c'est à elle, à son infatigable impulsion, que la charité moderne doit sa marche ascendante à la fin de notre siècle. Aussi ne comprenons-nous pas que M. P. ait pu donner à l'activité humaine une conclusion aussi dérisoire qu'il le fait quand il écrit : « Pour les hommes, comme pour les atomes, le progrès mène au repos et le but du mouvement n'est que l'immobilité. »

Pour dire très franchement mon avis et pour résumer mes critiques, le travail si consciencieux de M. P., qui fait également honneur à sa patience et à sa science, aurait sûrement gagné à être allégé d'un certain nombre de ces formules philosophiques au moins inutiles, et qui, partant inopinément entre les jambes du lecteur paisible, risquent de le mettre de mauvaise humeur, alors qu'il ne demanderait qu'à applaudir au talent et au savoir de l'auteur [1].

Rod. Reuss.

vront un jour abandonner l'Église à elle-même, *c'est-à-dire au néant.* » Le protestantisme allemand, quoi qu'on en pense d'ailleurs, a plus de vitalité que cela.

1) Parmi le grand nombre de remarques de détail que nous a suggérées la lecture attentive du volumineux travail de M. Pariset, il en est quelques-unes que nous demandons encore la permission d'ajouter ici.

P. xix. — Nous ne voudrions pas contresigner d'une manière absolue l'affirmation que « la pensée française contemporaine progresse en se germanisant » de même que « les institutions politiques allemandes progressent en se francisant. » Je ne vois pas trop ce dernier progrès s'accomplir sous nos yeux et si j'approuve absolument l'introduction des *méthodes* allemandes pour l'*éducation scientifique* de l'esprit français, je crois que la pensée elle-même ne pourra que gagner en ne se germanisant pas. — En général, M. P. ne me semble pas toujours avoir heureusement saisi la psychologie du caractère allemand. Malgré qu'il en ait, « l'idéal de la femme » au delà du Rhin n'est certainement plus, à l'heure actuelle, « le type de la pondeuse sentimentale et pieuse » (p. 53), aussi peu qu'il est vrai que l'Allemand, « même quand il est chauvin, admire l'étranger » (p. 783). Ces jugements retardent de près d'un demi-siècle.

P. 65. — Un aussi grand amateur de statistiques exactes n'aurait pas dû af-

Digitized by Google

firmer de la reine Sophie-Dorothée qu'elle fut « toujours enceinte », alors qu'en « vingt-quatre années elle avait donné quatorze enfants au roi. »

P. 445. — La catéchisation dominicale des adultes n'est nullement d'origine piétiste; elle était partout pratiquée en Alsace, par exemple, longtemps avant que Spener y fût né.

P. 486. — Il n'est pas absolument exact de dire que les Églises protestantes d'aujourd'hui ont perdu toute leur ancienne juridiction sur les laïques. Sans parler de certaines congrégations d'Amérique, on pourrait citer à M. P. plus d'une communauté d'Allemagne où le pasteur et son conseil presbytéral exercent bel et bien une juridiction canonique sur leurs ouailles, et obligent, par exemple, la jeune fille qui a failli, à s'asseoir au *Hurenbaenklein* durant le service divin.

P. 591. — Ce n'était pas l'*évêché* d'Osnabruck qui était *alternativement* protestant et catholique, mais le *prince-évêque* ou l'*administrateur* de l'évêché, ce qui est tout autre chose.

P. 618. — Si l'Allemagne a été un « pays de foi » jusqu'au jour où elle a cessé de faire partie de l'Union latine, c'est-à-dire d'écrire en latin; si, d'autre part, « de 1565 à 1800, l'intensité de la pensée latine a été *exactement égale* à celle de la pensée allemande en Allemagne », on ne voit pas bien comment l'on peut placer le règne de Frédéric-Guillaume, « sans contestation possible », dans « le siècle de la philosophie ».

P. 670. — « Après Cook, Robinson Crusoë remplace Confucius... Mais Wolff en était encore aux Chinois. » Si M. P. avait étudié autant les physiocrates français de la fin du XVIIIe siècle que les théologiens allemands à son début, il y aurait vu que le vieux marquis de Mirabeau, le baron de Butré, M. de Pezay et *tutti quanti*, parlent encore continuellement, et avec une admiration profonde, des Chinois, à la veille de la Révolution, et qu'ils ne savent rien de *Robinson Crusoé*, qui fut publié d'ailleurs neuf ans *avant* la naissance de Cook.

P. 715. — Il aurait fallu expliquer au lecteur que les *dompelers* (ou gens plongés dans une flaque d'eau) étaient une secte anabaptiste.

P. 774. — La mention de « Charles-Philippe, électeur du Palatinat-Neubourg » pourrait faire croire qu'il y avait alors deux électeurs palatins. La branche de Neubourg ayant succédé à la branche de Simmern dès 1685, il n'y avait pas lieu de la mentionner encore ici sous son nom antérieur.

P. 775. — Quelqu'un qui ne saurait pas les origines de la tragédie sanglante de 1724, provoquée par les Jésuites de Thorn, ne comprendrait pas grand'chose aux allusions presque énigmatiques de l'auteur.

P. 814. — L'affaire des réformés d'Ober-Seebach et de Schleithal, dans le nord de l'Alsace, se rattachait à l'interprétation d'un des alinéas de l'article IV du traité de Ryswick; ce ne fut nullement la Prusse seule, mais tous les signataires protestants de ce traité de paix général et de celui d'Utrecht qui s'interposèrent auprès du gouvernement de Louis XV pour arrêter les violences dont ces pauvres gens étaient l'objet.

P. 822. — L'auteur appelle Léopold de Ranke « un des historiens les plus surfaits de l'Allemagne »; on le comparera quelque jour « à un plumitif autre-

Digitized by Google

fois célèbre et justement discrédité aujourd'hui; on l'appellera le Capefigue allemand. » M. P. est jeune encore, mais je crains fort que cette *parole ailée*, comme disent les Allemands, ne le poursuive pendant une longue et utile carrière et ne lui vaille, sinon des remords, du moins bien des ennuis. On ne la lui pardonnera pas là-bas, et de ce côté des Vosges, il ne trouvera pas, je pense, beaucoup de gens prêts à la contresigner.

Digitized by Google

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Journal of the American Oriental Society, *edited by* CHARLES R. LANMAN *and* GEORGE F. MOORE. Vol. XVIII-vol. XIX, first half. — New Haven, 1897.

La Société orientale américaine fait preuve en ce moment d'une activité pleine de promesses. Dans sa dernière session annuelle (avril 1897), elle a pris une résolution particulièrement intéressante pour les lecteurs de notre *Revue*. Sur le rapport de la commission nommée l'année précédente « pour rechercher les mesures qui peuvent être prises pour encourager l'étude de l'histoire des religions, » les dispositions suivantes ont été introduites dans le règlement :

« Il y aura dans la Société une section spéciale consacrée à l'étude historique des religions, à laquelle pourront être élus d'autres membres que ceux de l'American Oriental Society. »

« Les membres de la Section pour l'étude historique des religions paieront une cotisation annuelle de 2 dollars et auront droit à un exemplaire de tous les articles imprimés rentrant dans le champ d'études de la section. »

En même temps qu'elle créait ce nouvel organe, la Société réformait son journal et décidait (avril 1896) qu'il serait dorénavant publié en fascicules semestriels, sous la direction de deux *editors*, dont l'un serait un indianiste et l'autre un sémitiste. C'est en vertu de ce nouveau règlement et sous l'*editorship* de MM. Charles Lanman et George Moore, qu'ont paru les deux fascicules de 1897. Ils sont composés de telle sorte que les lecteurs du *Journal* ne souhaiteraient rien de mieux que la continuation d'un système si brillamment inauguré. Malheureusement il semble qu'il y ait quelques appréhensions à concevoir : les procès-verbaux nous apprennent que le trésorier a proclamé l'imminence du déficit et conseillé la politique d'économies ; de plus, M. Lanman a déjà résigné ses fonctions d'éditeur et on en est encore à lui trouver un successeur. Cette circonstance est des plus regrettables, car M. Lanman est un directeur de revue d'une supériorité éprouvée. Une rapide analyse du volume publié par ses soins le montrera mieux que tous les discours.

P. 1-14. W.-W. ROCKHILL. *Tibetan Buddhist Birth-Stories.* Table des jâtakas contenus dans les vol. III et IV de la section Dulva (Vinaya) du Kanjur, et traduction de six jâtakas des vol. IV et XVI de la section Mdo (Sûtra).

P. 15-48. HANNS OERTEL. *Contributions from the Jaiminîya Brâhmana to the history of the Brâhmana literature.* L'école védique des Çâtyâyanins possédait

Digitized by Google

un brâhmana, aujourd'hui perdu, mais dont on trouve un certain nombre de fragments cités dans les Çrautasûtras d'Apastamba et de Lâtyâyana, dans le Commentaire de Çaṃkara sur les Vedântasûtras et dans celui de Sâyana sur le Rgveda et sur le Tândya-brâhmana. Or il se trouve que quelques uns de ces extraits correspondent, parfois mot pour mot, à des passages du Jaiminîya-brâhmana, à tel point que Burnell se demanda, en constatant ces rapprochements, si le Jaiminîya-brâhmana ne serait pas simplement le Çatyâyana brâhmaṇa sous un autre nom. Cette hypothèse est hors de question, mais le rapport des deux brâhmanas reste à déterminer. M. Oertel, après une soigneuse confrontation, arrive à cette conclusion très prudente, qu'un rapport de filiation ne doit pas être immédiatement induit de passages identiques, car les rédacteurs des brâhmanas ont pu puiser à des sources communes : collections d'itihâsas et manuels théologiques.

P. 183-201. D. Serge d'Oldenburg. *Notes on Buddhist art* (traduction de Wiener, notes de Lanman). L'identification des scènes figurées de Bharaut, du Boro-Boudour et d'Ajanta avec les récits du Jâtaka pâli et de la Jâtaka-mâlâ a fait l'objet de travaux importants, parmi lesquels il faut citer ceux de Cunningham, Rhys Davids, Minayev, Hultzsch, Warren et du Dr d'Oldenburg lui-même. C'est le résultat de ces recherches qu'on trouvera résumé dans cet article. L'introduction est une protestation très décidée contre la théorie qui voit dans les sculptures de Bharaut une illustration du Jâtaka pâli et qui en déduit hardiment l'existence du canon buddhique dès le IIIe siècle avant J.-C. Tout d'abord, remarque M. d'Oldenburg, il faut faire une distinction entre la prose et les vers des jâtakas pâlis : si on les compare aux jâtakas sanscrits, on constate une identité presque complète des parties en vers et une extrême diversité des parties en prose. En admettant même que les premières soient contemporaines du stûpa de Bharaut, on n'en peut rien conclure pour l'ensemble du canon. Mais cela même ne peut être admis. En effet, si le sculpteur avait suivi le texte pâli, il n'eût pas manqué de lui emprunter à la fois le nom et les détails de la scène qu'il voulait représenter ; or, de ce double point de vue, on constate des discordances frappantes.

Par exemple, un des bas-reliefs est intitulé *Yavamajhakiyam jâtakam* : il n'y a aucun jâtaka de ce nom dans le recueil pâli ; on rencontre seulement une scène semblable dans le *Mahâ ummagga-jâtaka*. De même l'*Uda jâtaka* de Bharaut répond au *Dabbhapuppha-jâtaka* du canon pâli. Ce qui est plus significatif encore, c'est que, dans ce même bas-relief, le sculpteur n'a pas représenté le Buddha dans son incarnation de divinité d'un arbre, tandis qu'il y a fait figurer un ermite dont le texte ne dit rien. Donc, selon toute apparence, il illustrait un texte différent. « Sans doute, il existait des livres sacrés chez les Buddhistes dès une époque très ancienne : les inscriptions et les monuments extra-littéraires le prouvent suffisamment, mais ils ne prouvent que cela. Nous n'avons aucune mention ancienne bien précise d'un canon ou de canons. Nous ne pouvons

Digitized by Google

considérer les collections de livres buddhiques qui nous sont parvenus dans les versions chinoises et tibétaines comme les *disjecta membra* d'une vieille tradition (Bühler), dans l'impossibilité où nous sommes de les comparer avec une collection complète, puisque le canon pâli, monument composite dont mainte partie est indubitablement moderne, ne peut être en bloc le vieux canon buddhique sous sa forme originale, si un tel canon a jamais existé ».

P. 203-253. Edward Vernon Arnold. *Sketch of the historical grammar of the Rig and Atharva Vedas.* Le problème chronologique qui se pose au sujet du *Rg*-Veda est double : il s'agit de déterminer : 1° la date du recueil pris en bloc; 2° l'ordre de succession des parties qui le composent. La première de ces questions est aussi éloignée que jamais d'une solution : on a dépensé, pour l'élucider, des trésors d'érudition et de dialectique, sans obtenir mieux que des vraisemblances, qui même ne frappent pas également tous les esprits. La seconde au contraire a sensiblement progressé. L'impulsion a été donnée par Bergaigne[1] et Oldenberg, qui, en découvrant les lois de formation de la sa*m*hitâ, ont réussi à isoler les textes interpolés. A dire vrai, ce sont là des travaux d'approche, qui ne nous mènent pas encore au cœur de la place : en effet, un hymne peut avoir été intercalé après coup dans la sa*m*hitâ sans être pour cela plus moderne; le diascévaste primitif a pu l'ignorer ou l'exclure. Ainsi les derniers venus ne sont pas nécessairement les derniers nés : tout au plus peuvent-ils être présumés tels; mais cette présomption doit être corroborée par d'autres caractères. Le mètre, la grammaire, le vocabulaire sont les principaux éléments dont la variation nous donne quelque prise pour fixer l'âge relatif des textes. Nous possédons déjà, dans cet ordre de recherches, plusieurs bons travaux de détail : M. Lanman a étudié les désinences *â au, âs âsas, â âni, ebhis ais*; M. Brunnhofer, les infinitifs en *dhyai* et *taye* ; M. Arnold, la lettre *l*. Ce dernier nous offre aujourd'hui une étude beaucoup plus vaste, qui s'étend à toutes les variations de la grammaire védique : elle a pour base un précédent mémoire[2], où M. Arnold, prenant pour principal critère le mètre et accessoirement le sujet des hymnes, distinguait dans *Rg*-Véda cinq « époques littéraires » : A. Période d'Indra ou du vers iambique. B1. Période d'Agni ou de la tris*t*ubh. B2. Période du culte de la nature C1. Période du mythe ou du folk-lore. C2. Période des charmes. Ayant ainsi disposé et étiqueté ses vitrines, l'auteur les a garnies d'hymnes ou de fragments d'hymnes : par exemple, dans l'hymne I, 84, les vers 1-9 appartiennent à A, 10-12, à B1, 13-15 à A, 16-18 à B2, 19-20 à A. Ce système représente un effort méritoire pour sortir des formules vagues dont on

1) M. Arnold, dans l'énumération qu'il donne (p. 205-210) des travaux qui ont précédé le sien, a passé sous silence le nom de Bergaigne : je préfère expliquer cette omission par un *lapsus memoriae*, quelque extraordinaire qu'il soit; tout autre motif ferait en vérité trop peu d'honneur à M. Arnold.

2) Kuhn's *Zeitschrift*, XXIV, 1896.

Digitized by Google

a dû se contenter jusqu'ici, et introduire une précision nouvelle dans la chronologie interne des hymnes : à ce titre il mérite d'être étudié avec une sympathique attention. On a de prime abord l'impression qu'il ne s'appuie pas sur des fondements bien solides. Mais, à supposer que le cadre disparaisse, les nombreux faits que M. A. y a groupés avec tant de patience et de soin resteront comme des matériaux du plus grand prix.

T. XIX, first half. — Ce fascicule, intitulé *The Whitney Memorial Meeting*, renferme le compte rendu de la séance tenue en l'honneur de Whitney par le Congrès général des Sociétés philologiques américaines, à Philadelphie, le 28 décembre 1894. La mémoire de l'illustre indianiste y a reçu un juste tribut d'hommages, tant de ses compatriotes que des savants étrangers : je signalerai particulièrement les lettres éloquentes de MM. Barth, Bréal, V. Henry et Senart. Une bibliographie complète des travaux de Whitney termine le volume.

L. Finot.

S. E. Yacoub Artin Pacha. — **Contes populaires inédits de la vallée du Nil, traduits de l'arabe parlé** (*Les littératures populaires de toutes les nations*, t. XXXII). — J. Maisonneuve, 1895, in-18, 287 pages.

Le recueil publié par Artin Pacha contient vingt-deux contes qu'il a répartis un peu arbitrairement en cinq groupes, d'après l'origine ethnique qu'il leur suppose. Voici quelles sont les divisions qu'il a adoptées : 1° contes persans, indiens, etc. (Aryens de l'est) ; 2° contes européens : grecs, romains, etc. (Aryens du nord); 3° contes sémitiques : arabes, juifs, berbères, (il y a quelque hardiesse ethnographique à faire des Berbères des Sémites); 4° contes des nègres de l'Afrique (Soudan oriental); 5° contes égyptiens autochtones.

Dans une assez longue introduction, intitulée : *Étude sur les Folklores en Égypte*, Artin Pacha a tenté de justifier cette répartition des contes satiriques et merveilleux qu'il a recueillis, en ces cinq groupes distincts, on ne saurait affirmer qu'il y ait pleinement réussi. Il s'étonne que les thèmes sur lesquels conteurs et conteuses font d'infinies variations, présentent en Égypte une aussi grande diversité et il donne pour cause à cette variété légendaire qui le surprend les invasions successives qui sont venues submerger de leurs flots humains la vallée du Nil. Mais d'une part cette diversité des thèmes légendaires en un même pays, on la retrouve d'un bout du monde à l'autre, et il est en même temps à noter que ce sont les mêmes contes sous des vêtements ou des déguisements variés qui ont survécu dans les groupes ethniques les plus différents et entre lesquels vraisemblablement les rapports ont été les moins fréquents. D'autre part, les spécimens que nous donne Artin Pacha du folklore égyptien ou plutôt des contes

Digitized by Google

arabes de la vallée du Nil ne fournissent pas de cette variété des exemples bien éclatants : ils sont en effet d'une assez grande uniformeté de ton, de couleur et souvent d'affabulation, et cela non pas seulement dans l'intérieur d'un même groupe, mais dans toute l'étendue du recueil. Un groupe où l'on range pêle-mêle les Syriens, les « Mésopotamiens », les Turcs, les Persans, et qu'on désigne sous le nom de groupe des Aryens de l'est, nous paraît vraiment avoir peu d'homogénéité, et c'est voir les faits sous un angle bien particulier que de découvrir dans les contes auxquels on assigne cette provenance des traces de « manichéisme », parce que les esprits méchants y jouent un rôle important ; les qualifier de contes aryens, parce qu'on y trouve des « djinns », semble aussi un peu étrange. Faire des contes du second groupe des contes européens, parce que les animaux y tiennent une place importante, paraîtra quelque peu surprenant à ceux qui connaissent les légendes mongoles et le folklore sémitique. Le troisième groupe ne renferme guère que des apologues moraux ou des contes satiriques; ils portent l'empreinte de la civilisation musulmane, mais n'ont pas de caractère ethnique défini. Seuls les contes nègres semblent offrir un type plus net et plus caractérisé, et encore leur trouverait-on aisément des parallèles dans presque tous les folklores du monde; faire de la croyance aux *ghoules* un trait spécial de ces contes africains paraît d'ailleurs de la part d'un arabisant une conception bien déconcertante. — Les caractéristiques données des contes proprement égyptiens sont bien vagues : il serait difficile de découvrir dans les spécimens qu'Artin Pacha a mis sous nos yeux le panthéisme qu'il a cru y voir; le respect et l'amour de la femme qui l'y frappent n'y sont pas plus marqués que dans la plupart des contes orientaux, c'est vraiment assez peu, et beaucoup moins que dans certains de nos contes européens. Quant à « la critique du pouvoir constitué », elle a toujours eu droit de cité dans la littérature populaire.

Les contes, pris en eux-mêmes, nous semblent avoir un intérêt très supérieur à celui de la préface dont Artin Pacha a cru nécessaire de les faire précéder; ils sont écrits en une langue claire et savoureuse et constituent une fort utile et fort agréable contribution au folklore de l'Orient musulman.

Un grand nombre d'entre eux : I. *Les trois femmes et le kadi.* — VIII. *Un mariage au profit du mari.* — IX. *La patience.* — X. *Ne concluez jamais.* — XIV. *La malice des femmes.* — XV. *Les trois filles du marchand de fèves.* — XVI. *Le Turc jaloux et sa femme Cairotte.* — XIX. *Le kadi bien servi.* — XX. *La fille du menuisier*, sont des récits moraux, satiriques ou romanesques où les éléments merveilleux font presque complètement défaut. Le *Pot enchanté* (II) est une version très altérée de l'histoire de *Cendrillon.* Dans la *Princesse tcherkesse* (III), où se combinent des épisodes de la *Belle au bois dormant* et de l'*Oiseau bleu* (v. *Grimm's Household tales*, trad. Marg. Hunt, t. II, p. 491 et seq.), se retrouve le trait de la jeune fille qui, lorsqu'elle rit, fait luire le soleil et lorsqu'elle pleure, fait tomber la pluie et éclater la foudre : c'est un exemple de

Digitized by Google

la croyance à la puissance de l'homme sur les phénomènes atmosphériques, qu'on peut rapprocher des croyances relatives à ces personnages surnaturels qui ont sous leur domination toutes les forces de la nature ou l'une d'entre elles (v. Frazer, *Golden Bough*, I, p. 52 et seq.). La princesse *Tag-el-Agem* (IV) est une histoire du même genre, où se mêle une intention morale : c'est en même temps qu'un conte merveilleux un apologue destiné à montrer l'utilité de la discrétion et de la fidélité à sa parole. *Les quarante boucs et le bouc chevauchant sur le bouc* (V) appartiennent au type de *la Belle et de la Bête*, combinée avec une version altérée de l'histoire de l'*Amour et de Psyché* (cf. *Frosch König*, M. Hunt., *loc. cit.*, p. 1-4). Dans *Les trois fils du Sultan* (VI) des éléments, qui semblent empruntés à un conte parallèle à la *Chatte blanche*, s'unissent à des épisodes où survit le souvenir de légendes appartenant au cycle des *Swan-maiden*. Dans *Le cheval enchanté* (VII) se retrouve au début une variante très déformée du conte égyptien des *Deux Frères* (cf. G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. 5-32); le conte se termine par le récit d'aventures dangereuses dont le héros se tire à son honneur, grâce à l'aide de son cheval, qui est doué de pouvoirs magiques; c'est un type qui n'est point rare dans le folklore européen (cf. par ex. F.-M. Luzel, *Contes populaires de Basse-Bretagne*, p. 101-112-149); les animaux secourables apparaissent d'ailleurs dans un très grand nombre de contes orientaux et spécialement dans ceux qui sont d'origine indienne. Dans *Un brave* (XI), est raconté le dévouement d'un héros qui a délivré les habitants d'un village du voisinage terrible d'un monstre cannibale; les histoires de lutte contre les monstres et les ogres constituent pour les conteurs de toutes ces races un thème favori et on ne pourrait vraiment faire à bon droit de pareils récits l'apanage spécial du folklore soudanais; des légendes comme celles d'Héraklès ou de Thésée fourniraient les éléments de répliques trop faciles. Le conte intitulé *Frère et Sœur* (XII) a plus d'originalité; il s'agit des aventures d'un petit garçon et de sa sœur aînée qui à travers mille dangers où les jettent la brutalité, la fantaisie sans frein et l'obstination de l'enfant en arrivent à conquérir la puissance et la richesse; les éléments merveilleux à relever dans ce récit sont : 1° l'intervention d'un oiseau gigantesque qui emporte au loin dans les airs le héros et l'héroïne; 2° la mise à mort par le jeune garçon d'une ghoule dont le corps obstruait la voie aux rayons du soleil et plongeait tout un royaume dans l'obscurité. Dans *Foni et Fotia* (XIII), apparaît la croyance à la possibilité de la transformation d'êtres humains en animaux par des artifices magiques; Folia est changé en lion et Foni en ourse; ils recueillent et élèvent un enfant qui se trouve être le fils d'un roi, que sa tante avait tenté traîtreusement de faire mourir, pour se garder tout entier l'amour de son frère et qu'elle avait fait conduire et abandonner dans la forêt. Le roi reconnaissant réussit, avec l'aide d'un sorcier puissant, à désenchanter le lion et l'ours qui ont pris soin de son enfant. Le conte d'*El Said-Aly* (XXI) est l'histoire d'un voyage en un pays merveilleux qui semble être le pays des morts : des

Digitized by Google

épisodes s'y mêlent qui sont empruntés à une variante d'*Aladin et la Lampe merveilleuse*; c'est un des nombreux exemplaires de ce type, qui partout se retrouve, du conte à talisman. Dans *El-Schater-Mohammed* (XVII), on peut reconnaître une variante du conte de la *Princesse Belle-Étoile* : il s'y mêle des traits qui paraissent empruntés à l'un de ces récits légendaires où des épreuves multiples sont imposées au héros par un souverain jaloux et dont les contes qui appartiennent au cycle de la *Princesse au Cheveux d'or* fournissent un bon exemple.

Tous ces contes sont, pour prendre la classification de Hartland, des *märchen*, des récits faits pour distraire et amuser, et non des *sagas*, c'est-à-dire des légendes où survit l'image d'un événement réel ou mythique, mais à l'existence duquel croit le conteur ou ont cru du moins ceux de la bouche desquels ils l'ont apprises. Les éléments merveilleux y sont en petit nombre, mais les plus essentielles peut-être des croyances primitives s'y retrouvent : la croyance à la magie, à la communauté de nature entre l'homme et les animaux et aux pouvoirs surnaturels dont ils sont investis, la croyance aux talismans et aux monstres, doués d'une puissance dont on ne peut triompher que par des pratiques de sorcellerie, etc. La valeur littéraire de ces récits est supérieure cependant à leur valeur mythologique et ils intéressent plus encore l'histoire littéraire et la psychologie ethnique que l'histoire des religions. — Il faut louer en tous cas Artin Pacha de les avoir recueillis et publiés et surtout traduits en un français aussi élégant et aussi clair. C'est du reste un don commun à nombre d'Arméniens que d'écrire excellemment en notre langue.

L. Marillier.

G. Georgeakis et L. Pineau. — **Le folk-lore de Lesbos** (*Les littératures populaires de toutes les nations*, t. XXXI). — J. Maisonneuve, 1894, in-8, xx-372 pages.

Les matériaux de ce livre ont été réunis par M. Georgeakis. A M. L. Pineau revient le mérite de l'avoir déterminé à entreprendre cette intéressante collection de contes, de chansons et de traditions diverses, qu'il l'a du reste aidé à classer et à mettre en français ; il a ajouté une préface de très littéraire allure et quelques notes comparatives à ce précieux recueil de la littérature orale et du folklore de l'île de Mételin. Peut-être pourrait-on reprocher à M. Pineau de nous avoir dans ses notes donné trop ou trop peu : il fallait se limiter aux parallèles que fournissent les contes et les chants populaires de la Grèce moderne ou tenter de donner, pour chacune des pièces du recueil, les principales variantes du thème mythologique, légendaire ou poétique qu'elle renferme; on aurait pu se borner aux versions européennes et orientales, ou indiquer dans son commentaire tous les épisodes et les traits analogues, toutes les affabulations pareilles tout au moins, qu'aurait permis de réunir le dépouillement des grandes collec-

Digitized by Google

tions de contes des peuples non civilisés et spécialement de la Polynésie, de l'Afrique et de l'Amérique du Nord. Mais il est très long et très pénible de recueillir les matériaux d'un pareil commentaire comparatif, et on a quelque peine d'autre part à ne pas faire usage des indications intéressantes et utiles, prises un peu et, partout il faut le dire, un peu au hasard, qu'on a réussi à réunir ; on trouve que la mention de certaines versions parallèles éclaire la signification du conte et en marque plus nettement la portée, et on se laisse glisser sur une pente où il est fort difficile de se retenir, j'en sais, par expérience, quelque chose. Après tout, le mal ne serait pas très grand à être très fragmentaire et incomplet en ses notes et références, si le fait que nulle indication de variantes n'est donnée pour certains contes ne pouvait amener à penser qu'il n'en existe pas, ce qui serait, en bien des cas, de tous points inexact.

L'ouvrage de MM. Georgeakis et Pineau comprend trois grandes divisions : A. *Contes*. B. *Chansons*. C. *Proverbes et devinettes*; *usages et coutumes* ; *superstitions* ; « *miettes* » *de folk-lore*.

Les contes sont à leur tour subdivisés en : *a*, *Contes merveilleux et féeries*; *b*, *Contes d'animaux* ; *c*, *Contes énigmatiques* (c'est-à-dire où toute l'intrigue a pour ressort essentiel la solution d'une ou plusieurs énigmes ; *d*, *Contes satiriques* ; *e*, *Contes et récits divers*, (ils ont aussi pour la plupart un tour ironique). De ces cinq groupes de récits légendaires, le seul qui présente pour l'histoire des religions un réel intérêt, c'est le premier, c'est le seul en effet où apparaissent des épisodes qui trouvent dans plusieurs cycles mythologiques ou à demi-mythologiques d'exacts parallèles et ont probablement dans certaines *sagas* divines ou héroïques leur véritable origine. Voici la liste de ces contes. — I. *La fille du Nain*, c'est un récit qui appartient au cycle des *Swanmaiden*, mais les épisodes principaux du conte lesbien divergent singulièrement de ceux des formes typiques et il semble qu'il se soit fait un mélange intime dans cette courte histoire entre des éléments d'origine diverse, et dont certains proviennent vraisemblablement d'un de ces contes à épreuves si répandus dans le folk-lore européen et oriental. Au début du récit se retrouve ce procédé de la désignation de la personne que l'on doit épouser par une flèche lancée au hasard et qui retombe sur la maison du futur époux ou de la future épouse (cf. dans les *Contes populaires de la vallée du Nil* recueillis par Artin Pacha. *Les trois fils du Sultan* et aussi *Les quarante boucs et le bouc chevauchant sur un bouc*). On peut aussi rapprocher de ce conte ceux qui appartiennent au type de la *Chatte blanche*.

II. *Les Monts des Cailloux*. Autre version de la légende des Femmes cygnes, mais beaucoup moins divergente que la précédente des types habituels. L'épisode de la convocation des oiseaux a trouvé accueil dans le récit. Les Monts des Cailloux tiennent ici la place du pays du ciel. — III. *Le fils de la veuve*. Récit altéré de la conquête de la Toison d'or, où se mêlent les fragments d'un conte à épreuves. — IV. *Les trois fils du pêcheur*, conte à talismans, où interviennent des poissons secourables et reconnaissants. — V. *Le berger et la laie*. Lutte

Digitized by Google

dun héros et d'un monstre où il semble avoir survécu un ressouvenir très altéré de la légende du *Corps sans âme*. — VI. *Les pommes d'or*, variante de la légende de Persée. — VII. *Les trois fils du roi*. Autre variante du même thème. — VIII. *Le langage des animaux*. Histoire d'un poisson reconnaissant qui donne à un jeune homme une pierre qui a la propriété de faire comprendre à qui la met dans sa bouche ce que se disent les bêtes. IX — *Les deux frères*. Conte à talisman (le moulin qui moud des écus). L'épisode s'y retrouve de l'écoulement surnaturel du temps dans l'autre monde. — X. *Le miroir de la magicienne*. Conte complexe où se combine avec l'histoire de la *Belle au bois dormant*, celle de la haine d'une marâtre contre sa belle-fille qui rappelle par certains traits le thème, dont il existe tant de variantes diverses, de la *Princesse Belle-Étoile et de ses frères*. — XI, *Jean-Cerf*. Histoire de l'enfant prédestiné que le roi son père arrache des entrailles de sa mère qu'il soupçonne d'adultère et expose dans la forêt pour le faire périr, mais qui, nourri par une brebis, réussit, à travers mille aventures merveilleuses, à monter sur le trône auquel sa royale naissance le vouait dès longtemps. Les épisodes du cheval secourable et de la vierge qu'il faut conquérir de vive force comme la Brunhild scandinave y figurent. — XII. *L'Andromène et les démons*. Histoire populaire et locale d'une femme qui se mêle à une ronde nocturne de démons et qui réussit à leur prendre des pièces d'or. Il semble que c'est à sa nudité complète qu'elle doive de s'être impunément mêlée à eux. — XIII. *Les quarante frères*. Autre variante de la légende de Persée où apparaît nettement le ressouvenir de la Gorgone.

Les chansons se divisent en : *a*, *Berceuses*; *b*, *Chansons de danse*; *c*, *Chansons de clephtes*; *d*, *Chansons d'amour*, (ce sont de beaucoup les plus nombreuses); *e*, *Chansons nuptiales*; *f*, *Chants funèbres*; *g*, *Chansons diverses*. Dans le n° III de ce dernier groupe, (*La mère qui avait deux enfants*), on peut relever une allusion au déluge; le n° XI, (*Le mort qui va chercher sa sœur*), est une variante de la Ballade de Lénore; le n° XII (*La chanson* de *Saint-Georges*), une très curieuse version de la légende de Persée. La section *h* renferme les chants traditionnellement chantés aux diverses époques de l'année : la veille du Jour de l'An, la veille de l'Épiphanie, le Carnaval, le Vendredi-Saint.

Dans la troisième partie figurent à la suite des proverbes et des devinettes les usages et les coutumes du Jour de l'An, du Carnaval, du Carême, du Jeudi-Saint, du Vendredi-Saint, de Pâques, du premier mai, de l'Ascension, de la fête des Présages (veille de la Saint-Jean), de la Saint-Jean, des Δρόμματα (26 juillet-5 août), de la moisson et de Noël.

Les rites magiques et en particulier les rites fécondateurs du premier mai et de la Saint-Jean et les pratiques de divination dont usent les jeunes filles (p. 304-8), sont tout spécialement intéressants. Viennent ensuite les coutumes de mariage et d'enterrement, les usages relatifs aux cairns funéraires en l'honneur des assassinés (Ἀνατεμματιστριαι) et aux assemblées, les superstitions qui se rapportent aux femmes, aux enfants, aux diverses parties du corps, à cer-

Digitized by Google

tains oiseaux (l'hirondelle, le pinson, la grue, la chouette, le coucou, la huppe, le chat-huant, etc.), à quelques animaux comme la chauve-souris, le chat, le lièvre, l'écureuil, le chien, le serpent, le grillon, etc. Il semble que le serpent soit considéré comme une sorte de génie domestique.

Les superstitions relatives au temps, les croyances qui ont trait au mauvais œil, aux lieux hantés par les fées, aux pratiques d'enchantement et aux préservatifs contre les sorciers, aux philtres d'amour, à la médecine populaire et surnaturelle, à certains monstres à demi-humains qui emplissent les villages au moment où l'on tue les porcs, aux broucolaques (vampires), viennent compléter cette intéressante collection de documents sur la vie et la pensée des Grecs de Mételin que termine un ensemble de curieux renseignements, groupés sous le nom de « miettes » de folk-lore, sur les présages, les pratiques de préservation, les actes à éviter, (ne regarder personne par exemple quand on vient d'apercevoir la nouvelle lune), les formules fécondatrices, etc.

Le volume de MM. Georgeakis et Pineau constitue un des meilleurs et plus intéressants recueils de matériaux qui aient paru depuis plusieurs années. Il faut féliciter M. Pineau d'avoir su tirer aussi bien parti des documents abondants que le zèle et l'habileté de M. Georgeakis avaient mis à sa disposition et on doit souhaiter qu'une réédition enrichie de nouveaux contes et de la description d'autres usages paraisse bientôt de cet élégant et précieux petit volume qui fait honneur à la collection Maisonneuve.

L. Marillier.

Friso. — **Filosofia morale.** — Hoepli, Milan, 1893.

Il y a un certain nombre de choses à recueillir dans le livre, historique et dogmatique, de Friso, pour qui s'occupe des rapports de la religion et de la philosophie. Sur les vingt-six chapitres qu'il contient, trois traitent du christianisme. C'est une idée heureuse de lui avoir fait une place dans une histoire de la philosophie morale. D'abord M. Friso (ch. xiii) parle de Jésus qui fut « le cœur » et de Paul qui fut « l'esprit » ; des persécutions, de Constantin et de l Église chrétienne, des Pères apologistes et dogmatiques, des Pères latins. Puis il passe à la morale chrétienne (ch. xiv) : Celui qui considère, dit-il, le christianisme comme un fait tout à fait nouveau et sans précédents, doit, pour l'expliquer, recourir au surnaturel, au miracle; mais celui qui connaît les philosophes grecs, surtout Platon, les Stoïciens et les Néoplatoniciens, qui a vu le monde antique s'avancer lentement vers cet ordre d'idées et de sentiments dont se compose le christianisme, y trouve un fait naturel, un produit de la plénitude des temps (*e portato dalla pienezza dei tempi*, p. 122). En outre, le système chrétien s'est élaboré pendant quatre siècles : à regarder la morale évangélique, on n'aurait qu'à louer; à considérer le dogmatisme de la Patristique, il y aurait trop à blâmer. Le christianisme se présente comme une morale, il se convertit

Digitized by Google

en un système éthico-religieux pour finir en une église. La morale est pure et désintéressée; la bonté de l'Évangile est comparable à la bonne volonté de Kant; le système fait des concessions au monde et à la faiblesse humaine; pour devenir une église, il a accepté des transactions qui l'ont mutilé. La morale chrétienne a un double inconvénient : elle pose le devoir comme fondement; elle le définit d'une façon vague et arbitraire. Devenue un système pratique au moyen âge elle fondera, sur le devoir posé ainsi arbitrairement, la constitution civile et politique, tandis que les temps modernes invoqueront le principe opposé, le principe romain ou l'idée du droit. L'Évangile consacre définitivement la charité, mais il oublie la justice. Le monde classique a ses sages, héros de la pensée; le monde chrétien a ses saints, héros du sentiment. Une idée nouvelle entre dans l'histoire : on distingue la cité terrestre et le royaume de Dieu. Athénagore, Lactance, plus explicitement Tertullien, réclament l'absolue liberté de conscience et soulèvent une question ignorée du monde antique, mais qui ne pouvait pas ne pas naître, étant donnée la distinction de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel. Mais l'Église triomphante oublia ces réclamations : saint Augustin, changeant lui-même d'avis, dit très nettement que c'est un bien pour les hérétiques d'être contraints à changer de foi. L'intolérance avait déjà immolé Hypatie; il était réservé aux temps modernes de conquérir la liberté religieuse.

La foi imposée sous peine de la damnation éternelle est une énormité. Au début il n'y a pas de dogme. Sous l'influence de la philosophie grecque, la théologie prend naissance. Pour combattre les gnostiques, les Pères élaborent les dogmes : 1° Jésus, homme-Dieu; 2° Dieu un en trois personnes; 3° péché originel lié à la rédemption; 4° grâce; 5° nécessité d'appartenir à la religion chrétienne, d'être baptisé et d'avoir la ferme volonté d'opérer le bien. En outre si l'on prend les Écritures pour prouver les dogmes et comme critérium de la vérité, il faut interpréter les allégories qu'elles renferment. Donc il faut une autorité temporelle qui fasse valoir les décisions des conciles ou admettre le recours au pape. Fatalement l'Église chrétienne s'avance vers le dogme de l'infaillibilité papale.

L'Orient crée la théologie, l'Occident l'anthropologie et l'Église; l'Orient spéculatif s'occupe toujours de Dieu; l'Occident, utilitaire et pratique, de l'homme et de la terre; le premier produit les dogmes sur Dieu, alimente les sectes et l'hérésie; le second construit des systèmes pour dominer les âmes et crée l'Église catholique, la papauté et la théocratie. L'idéal, c'est le saint; le monde et la chair sont les ennemis. De là l'ascétisme, le célibat, le monachisme. Mais l'homme a perdu la force de faire le bien. Dieu le rachète et la grâce est gratuite, d'où la doctrine de la prédestination et le rôle du prêtre directeur de conscience. Saint Augustin devient l'inspirateur du monde chrétien (*l'Augustinismo resterà... il codice del mondo cristiano*).

Au moyen âge le christianisme, qui avait conquis l'empire, s'empare des

Digitized by Google

barbares qu'il convertit (cf. *Rev. ph.*, 1er janvier 1886). Il exerce contre la sagesse antique des représailles féroces (p. 141) et va jusqu'à nier les antipodes en disant avec saint Augustin que l'Ecriture ne nomme pas cette race d'hommes parmi les descendants d'Adam, avec Lactance, qu'ils devraient se tenir la tête en bas. La Renaissance (ch XVI) s'insurge contre la tyrannie théocratique ; elle établit la distinction célèbre : *intus ut libet, foris ut moris est* ; elle fait, par la science, table rase du passé récent. Le frère, ascète ou mystique, est remplacé par le navigateur que rien ne lasse, par le commerçant, le banquier. Les livres, dans les Universités, étaient rares et coûteux, la lecture orale et scolastique était presque la seule forme de l'enseignement. L'imprimerie, en multipliant les livres, les met à la portée des laïques et diminue l'importance des Universités. Le moyen âge avait vu le mal dans la nature : la nature redevient à la Renaissance l'*alma parens* et l'esprit populaire en Italie est profondément épicurien (p. 173).

Notons enfin, dans le livre de M. Friso, un rapprochement entre les théories de Lessing et celles de l'Évangile éternel (p. 270).

F. Picavet.

Digitized by Google

REVUE DES PÉRIODIQUES

JUDAISME BIBLIQUE

Le Muséon, Revue internationale (Louvain, Istas).

F. de Moor. *Les Juifs captifs dans l'empire chaldéen*, 1896, p. 19-26, 153, 174, 233-247, 321-344. — L'auteur de ces articles admet la parfaite historicité du livre de *Daniel*, les parties apocryphes y comprises. Il part de là pour présenter la fin du nouvel empire chaldéen sous un jour passablement différent de celui qui est généralement admis par les historiens modernes. Les faits les plus importants qu'il prétend établir sont les suivants : la chute définitive de Babylone eut lieu, non pas sous le règne de Nabunaid, mais sous celui de Balthazar; le véritable vainqueur de Babylone fut, non pas Cyrus en personne, mais Gubaru, son général; celui-ci, après avoir fait prisonnier Nabunaid et pris la ville de Borsippa, se rendit maître d'une grande partie de Babylone, mais se trouva arrêté, durant plusieurs mois, devant le quartier des palais, où s'était enfermé, avec les troupes de son parti, Balthasar, fils de Nabunaid, en révolte contre son père; Cyrus, qui vint à Babylone au mois d'octobre 539, établit Gubaru gouverneur de la ville, en lui laissant le soin de s'emparer du quartier des palais, et alla rejoindre ensuite sa seconde armée, occupée au siège de Suse; selon le prophète Daniel, contemporain et témoin oculaire des événements, le général de Cyrus parvint à s'acquitter de sa tâche principale, une nuit que Balthasar se livrait à une véritable orgie, avec les grands personnages de son royaume; après ce haut fait, Gubaru, porteur du trésor royal, se rendit auprès de son maître, qui venait de prendre la ville de Suse; pendant son absence, Cambyse, fils de Cyrus, gouverna Babylone, en qualité de vice-roi; Gubaru revint bientôt de Suse à Babylone, investi par Cyrus du titre de roi des Chaldéens; dans le livre de *Daniel*, il porte le titre de Darius le Mède; il ne régna que de la fin de l'an 538 jusqu'au commencement de l'an 536; le prophète Daniel, d'abord l'un de ses principaux conseillers et ensuite son premier ministre, fut jeté, sous son règne, dans la fosse aux lions, comme il nous le raconte lui-même; après la mort de Darius le Mède, Cambyse fut réintégré dans les fonctions de vice-roi de Babylone; après la réunion, sous le sceptre unique de Cyrus, des deux parties de la monarchie, Daniel resta, au moins jusqu'en 534, en possession de la haute position qu'il avait occupée sous Darius; il avait alors atteint l'âge de

Digitized by Google

quatre-vingt-sept ans; il est hautement probable qu'il fut l'inspirateur, voir même le rédacteur, de l'édit de Cyrus qui permit aux Juifs de retourner dans leur patrie.

Theologisch Tijdschrift (Leiden, Van Doesburgh).

Van Doorninck. *Tekstkritische Studiën*, 1896, p. 156-167. —L'auteur analyse d'abord *Genèse* xx et xxi, 22-34, et arrive à la conclusion que ces deux morceaux sont des compilations d'éléments de quatre provenances différentes. A cette analyse il ajoute un appendice, se rapportant à une étude sur la légende de Samson parue en 1894 dans la *Tijdschrift*. Il cherche à y compléter et corriger en partie les résultats auxquels il s'était arrêté précédemment.

H. van Gilse. *Psalm* LXXXIV, 1896. P. 455-468. — Le professeur Cheyne ayant émis l'opinion que ce psaume a subi des altérations dans sa première partie, l'auteur en a étudié de plus près tout le contenu. Il est ainsi arrivé à la conviction que les altérations sont plus nombreuses que M. Cheyne ne l'avait pensé. Il soutient que les versets 6-10 sont une interpolation ; que le reste du psaume, v. 1-5 et 11-13, forme une suite naturelle et fut composé au moment où le second temple de Jérusalem allait être achevé; que l'interpolation ne fut faite que sous le règne de l'Asmonéen Simon, auquel il est fait allusion, mais qu'elle a été empruntée, du moins en partie, à un psaume plus ancien.

W. H. Kosters. *Het tijdvak van Israëls herstel*, 1896, p. 489-504. — Dans le tome XXXIII de la *Revue de l'Histoire des Religions*, p. 353 ss., il a déjà été question de la thèse soutenue par M. Kosters sur le retour des Juifs captifs, qui n'aurait eu lieu qu'à l'époque de Néhémie, et non sous Cyrus. Comme M. Elhorst a critiqué les vues de M. Kosters, celui-ci répond dans cet article à son contradicteur. Ce dernier ayant prétendu que le texte d'*Esd.* III, 8-13, racontant la pose des fondements du second temple de Jérusalem, trouve une confirmation dans *Ag.* II, 18 et *Zach.* VIII, 9, M. Kosters cherche à démontrer le contraire. Il soutient que son critique a tort de vouloir trouver chez Agée et Zacharie des preuves que tous les Juifs captifs étaient dès lors libres de revenir de la Babylonie. Il repousse comme mal fondées les observations qui lui ont été opposées touchant son interprétation d'*Esd.* V,I-VI, 15. Après cela, il prend l'offensive et met à nu les faiblesses du point de vue de M. Elhorst. — Ceux qui désirent approfondir davantage ce sujet si intéressant, mais actuellement très controversé, trouveront un guide excellent dans l'ouvrage de M. Ed. Mayer, paru récemment et intitulé : *Entstehung des Judenthums*.

W. Brandt. *Israël in een egyptischen text van circa* 1200 *vor Chr.*, 1896, p. 505-512. — Cet article se rapporte à l'inscription déjà mentionnée dans le tome XXXV de la *Revue de l'Histoire des Religions*, p. 271 s. D'après M. Brandt, cette inscription nous apprend simplement que le roi égyptien Merneptah, dans une campagne contre la Palestine, a entre autres fait subir une défaite à Israël, mais sans que nous apprenions si celui-ci était déjà établi dans le pays de

Digitized by Google

Canaan; il ne se trouvait peut-être encore que dans le désert, au sud de ce pays. De même cette inscription ne nous fournit aucun renseignement sur l'exode des enfants d'Israël ou sur leur séjour en Égypte.

W. H. Kosters. *Deutero-en Trito-Jezaja*, 1896, p. 577-623. — On sait que l'ancienne école critique, après avoir établi l'inauthenticité d'*Es.* XL-LXVI, a longtemps attribué tous ces chapitres à un seul et même prophète inconnu, ayant écrit vers la fin de l'exil et appelé par les savants le second Ésaïe ou Deutéro-Ésaïe. Mais de nos jours on a fait un pas de plus et distingué, dans ce document, une série de chapitres qui paraissent être de provenance post-exilienne et d'une autre main que le reste de l'ouvrage; ce sont plus particulièrement les chapitres LVI-LXVI. L'auteur de cette partie récente est appelé par certains critiques Trito-Ésaïe. M. Kosters, partageant ce point de vue, se demande si *Es.* XL-LV forme un seul tout, provenant d'un même auteur. Sa réponse est négative. Il détache de ce groupe LII-LII, 12 et LIV s., auxquels il attribue une origine palestinienne et dont il déclare qu'ils furent écrits par une autre main que les chapitres XL-XLVIII, composés en exil. Mais, d'après lui, ces deux parties furent bientôt combinées ensemble et complétées, après la réforme d'Esdras, par les textes où il est question du Serviteur de Jahvé et qui ont encore une autre provenance. Ces textes sont: XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9 et peut-être 10; LII, 13-LIII,12. Kosters distingue entre le dernier et les autres de ces passages. Il pense que les trois premiers furent écrits avant la réforme d'Esdras, et le quatrième seulement après, par une main différente. Le reste du livre d'*Ésaïe*, LVI-LXVI, paraît être un peu plus jeune que tout le groupe de morceaux précédent. Tandis que M. Duhm voit ici un seul tout, M. Kosters y distingue, avec M. Cheyne, des textes d'origine diverse. Mais il ne croit pas, comme ce dernier, qu'aucune partie importante de ces chapitres soit d'une date plus récente que l'époque d'Esdras. Il en conclut qu'on peut y puiser des renseignements précieux sur l'état de la communauté juive entre la construction du second temple et cette époque, et il constate qu'ils ne supposent pas le retour des exilés sous le règne de Cyrus, mais plutôt le contraire.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, Ricker).

Gottfried Schmidt. *Die beiden Syrischen Uebersetzungen des I. Maccabäerbuches*, 1897, p. 1-47. — Ces pages ne sont que la première partie d'un travail sur le sujet indiqué. Michaelis a cherché à prouver, en 1778, que le texte syriaque ordinaire du premier livre des *Maccabées* avait été traduit sur l'original hébreu et possédait autant de valeur que la version grecque. Dès le dernier siècle, il fut contredit par différents savants et surtout par Trendelenburg, qui démontra que le texte syriaque n'est qu'une traduction de celui de la Bible grecque. Notre auteur compare les deux pour établir la valeur de chacun. Et, comme l'édition récente de Milan de la Peschito (1876-1883) a mis au jour, pour le livre en question, un nouveau texte syriaque qui, de I, 1-XIV, 25, diffère sensiblement de la

Digitized by Google

version ordinaire, il va également prendre en considération cette nouvelle version, qu'il appelle S^2, pour la distinguer de l'autre, qu'il désigne par S^1. Les pages que nous avons sous les yeux ne s'occupent que de celle-ci. Elles s'appliquent à montrer quels manuscrits grecs ont été mis à profit par le traducteur de S^1 et dans quelle mesure la traduction est fidèle.

B. Jacob. *Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen.* 1897, p. 48-80. — Sous le même titre, l'auteur a déjà fait paraître, dans le même recueil, une longue étude roulant sur le mot *sélah*, qui revient souvent dans les Psaumes (Voy. *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXV, p. 270 s.). Le nouvel article a pour principal objet le terme hébreu *lehazkir*, qui figure en tête des Psaumes 38 et 70. Autrefois on traduisait généralement ce terme par *ad commemorandum*, c'est-à-dire pour rappeler le suppliant au souvenir de Dieu. De nos jours a prévalu la traduction *pour l'offrande*. M. Jacob rejette chacune de ces traductions et se livre à de longues considérations pour établir qu'il faut traduire *pour confesser*. Cela veut dire : pour confesser son péché, dans la maladie et l'affliction, au moment d'offrir un sacrifice. Un appendice est consacré à fixer le sens exact d'une série d'autres termes hébreux qui dérivent de la même racine que *lehazkir*.

Richard Kraetzschmar. *Der Mythus von Sodoms Ende*, 1897, p. 81-92. — D'après ces pages, *Gen.* XVIII, I-XIX, 28 est une compilation empruntée à deux sources principales. De l'une de ces sources proviennent les textes suivants : XVIII, 1*a*, 3, 9-15, 17-19, 20 s., 22*b*-33*a*, XIX, 17, 19-22, 23-26, 27 ; de l'autre, les textes que voici : XVIII, 1*b*, 2, 4-8, 16, 22*a*, 23*b*, XIX, 1-13, 18, 14-16, 28. Les uns et les autres se rattachent à la couche jahviste du Pentateuque et renferment des éléments plus vieux. De ces éléments notre auteur croit pouvoir conclure que le mythe primitif de la destruction de Sodome était d'origine cananéenne, comme d'autres mythes bibliques, et que les anthropomorphismes que nous y constatons sont dus à cette influence païenne. Dans notre mythe ne figurait d'abord ni Lot, ni Abraham, ni Jahvé. M. Kraetzschmar s'efforce d'indiquer toutes les phases par lesquelles notre récit a passé avant d'aboutir à la forme actuelle. Suivant lui, nous trouvons ici une nouvelle preuve que les anciennes sources de l'Hexateuque ont été grandement retravaillées avant d'entrer dans la composition de ce corps d'ouvrage.

B. Jacob. *Zu Psalm 12*, 7, 1897, p. 93-96. — Ces quelques pages renferment une interprétation du texte indiqué.

Georg Beer. *Textkritische Studien zum Buche Hiob.* 1897, p. 97-122. — Cette étude est la continuation de celle qui est mentionnée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXV, p. 271. Elle embrasse le livre de *Job*, depuis le chapitre XIV jusqu'au chapitre XXX. Elle sera suivie d'autres études sur le même sujet, où seront contenues les conclusions de ce long travail.

E. Nestle. *Zum Prolog des Ecclesiasticus* 1897, p. 123 et 124. — M. Nestle communique ici un passage du prologue de l'*Ecclésiastique* qui est étranger au

Digitized by Google

texte grec, mais qui figure dans une traduction allemande de 1466 et qui paraît être une traduction d'un texte latin plus ancien.

Ludwig A. Rosenthal. *Nochmals der Vergleich Ester, Joseph-Daniel.* 1897, p. 125-128. — Ces pages ont pour but de corroborer et de compléter un article sur le même sujet, mentionné dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXV, p. 269.

L. Techen. *Syrisch-Hebræisches Glossar zu den Psalmen nach der Peschita.* 1897, p. 129-171. — Cet article renferme la première partie d'un glossaire sur le Psautier fait d'après le *Codex Ambrosianus* publié par E. Nestle en 1879. Le texte est comparé avec le *Psalterium Syriacum Erpeus* qu'a fait paraître M. Dathe.

Ed. König. *Die formell-genetische Wechselbeziehung der beiden Wörter Jahwehund Jahu.* 1897, p. 172-179. — M. Grimme ayant soutenu, dans un ouvrage paru en 1896, que Jahvé est un pluriel collectif qui dérive de Jahou, l'auteur le conteste et soutient que Jahvé fut au contraire transformé par l'usage en Jahou.

Th. Nöldeke. *Tsalmaveth et Tsélem.* 1897, p. 183-187. — Les anciennes traductions rendent généralement le terme hébreu *tsalmaveth* par *ombre de la mort.* De nos jours on a prétendu qu'il faut le prononcer *tsalmouth* et le faire dériver de la racine *tsélem, être obscur.* M. Nöldeke combat cette innovation et soutient que la prononciation et la traduction anciennes sont seules correctes.

P. Leander. *Einige Bemerkungen zur Quellenscheidung der Josephsgeschichte.* 1897, p. 195-198. — Les observations critiques de ces pages doivent mettre en lumière les divers éléments qu'on peut découvrir dans *Gen.* XLI, 33-36, XLV, 2*b*, XLVIII, 8-22, XLIX, 1*a*.

Theologische Studien und Kritiken (Gotha, Perthes).

W. Staerk. *Die Gottlosen in den Psalmen. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte.* 1897, p. 449-488. — L'auteur part de la conviction, non seulement que la plupart des Psaumes sont d'origine post-exilienne, mais encore que nous y trouvons, mieux que dans tout autre document biblique de la même période, l'expression de la foi de la communauté juive de ce temps. D'après lui, l'opposition entre le fidèle et l'impie, le juste et le méchant, est le thème favori des Psaumes, mais on y trouve bien plus l'affirmation de ce qui n'est pas juste que celle de ce qui est positivement juste. Les fidèles qui y parlent font le plus ressortir qu'ils ne veulent pas se conduire commes le impies. Les méchants ou impies sont tantôt les Juifs infidèles et tantôt les païens. M. Staerk, après avoir successivement étudié les Psaumes qui se plaignent et des païens et des Juifs impies, arrive à la conclusion que nulle part l'accent n'est mis sur le côté théorique de la religion, sur le dogme, comme nous dirions aujourd'hui; mais toujours sur le côté pratique. Ainsi la différence religieuse entre les Juifs et les païens n'est pas mise en relief. Les païens ne sont pas blâmés d'être des païens, de

Digitized by Google

professer une religion erronée. Ce qu'on leur reproche, c'est leur orgueil, leur dureté, leur haine, leur ruse, leur méchanceté, leurs blasphèmes, leur oppression, leur violence, leurs faux témoignages, leur opposition contre Jahvé et ses fidèles, leur joie de voir l'état misérable de ces derniers, etc. De même les plaintes qui s'exhalent contre les Juifs impies présentent ceux-ci avant tout comme de riches oppresseurs. On leur reproche de nier l'existence de Dieu, non pas dans un sens transcendant, mais en ce qu'ils soutiennent que Dieu ne se soucie pas des hommes et ne fait aucune différence entre les justes et les méchants. Eux aussi se rendent principalement coupables par leur esprit hautain, qui se moque de Dieu et des hommes, par leur confiance dans le pouvoir et la richesse, par leur violence, par leurs trangressions des règles de la vie morale et sociale : leur ruse, leur mensonge, leurs calomnies, leurs projets sanguinaires, leurs fraudes dans le commerce, leurs duperies devant les tribunaux, etc. Et le mobile de leur conduite est la cupidité. L'opposition ou la lutte qui se présente donc partout dans les Psaumes, c'est celle qui existe entre les principes de la vie morale et le vil égoïsme. On peut en conclure que la piété juive après l'exil n'accordait pas l'importance majeure à la foi, mais à la vie morale et sociale.

C. Piepenbring.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-SIXIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

La table d'offrande des tombeaux égytiens (2e et dernier article), par M. *G. Maspero* 1
Le Cambodge et ses monuments, par M. *E. Aymonier*. 20
Une nouvelle Vie de Jésus : le Jésus de Nazareth de M. Albert Réville, par M. *A. Sabatier*. 162
La place du totémisme dans l'évolution religieuse à propos d'un livre récent, par M. *L. Marillier* . . . . . 208 et 321
Les « Stromates » de Clément d'Alexandrie, par M. *E. de Faye*. . . . 307

MÉLANGES ET DOCUMENTS

La religion germanique d'après le dernier ouvrage de M. Golther, par M. *L. Knappert*. 55
Choix de textes religieux assyriens, par M. *V. Scheil* 197
La onzième session du Congrès international des Orientalistes, par M. *Jean Réville* 254
Le Congrès des Sciences religieuses de Stockholm, par M. *A. Aall*. . . 265
Un essai de philosophie de l'histoire religieuse, (Introduction à la science de la religion de C. P. Tiele), par M. *A. Réville* 370

REVUE DES LIVRES

Lewis R. Farnell. The cults of the Greek states (*L. Marillier*) 90
A. de Ridder. De l'idée de la mort en Grèce à l'époque classique (*E. Bourguet*) 106
A. E. Brooke. The commentary of Origen on S. John's Gospel (*E. de Faye*) 109
A. Dieterich. Die Grabschrift der Aberkios (*P. Batiffol*). 111
Fr. Spitta. Zur Geschischte und Literatur des Urchristentums (*J. Réville*). 114

Digitized by Google

Pages.

Dr Robinet. Le mouvement religieux à Paris pendant la Révolution (1789-1801). Tome I. La Révolution dans l'Église (juillet 1789-septembre 1791) (*A. Cahen*) 122

F. Christol. Au sud de l'Afrique (*L. Marillier*) 127

E. Le Blant. 750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues (M. *Schwab*). 128

M. D. Gibson. Apocrypha Sinaïtica (*J.-B. Chabot*) 130

N. Bonwetsch. Die altslavische Uebersetzung der Schrift Hippolyts « Vom Antichristen » (*J. Réville*) 131

J. Führer. Eine wichtige Grabstätte der Katacombe von S. Giovanni bei Syrakus (*J. Réville*) 132

A. Geffroy. L'Islande avant le christianisme, d'après le Gragas et les Sagas (*E. Beauvois*) 132

R. Vorenkamp. Het Agnosticisme van Herbert Spencer (*G. Dupont*) . . 134

C. Snouk Hurgronje. Eeenige Arabische Strijdschriften besproken (*A. Dirr*) 135

M. Dieulafoy. Le roi David (*E. Montet*) 271

A. Aall. Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur. Tome I. Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie (*J. Réville*). 274

B. Violet. Die Palæstinischen Märtyrer des Eusebius von Cæsarea (*J. Réville*) 280

E. Gebhart. Moines et papes (*F. Picavet*) 281

Abbé de Broglie. Religion et critique (*A. Réville*) 285

G. M. Grant. Les grandes religions (*J. Réville*) 289

H. Lüdemann. Reformation und Täufertum in ihrem Verhæltniss zum christlichen Princip (*J. Réville*) 290

G. Sante Felici. Le dottrine filosofico-religiose di Tomaso Campanella (*F. Picavet*) 291

L'Église libre (*J. Réville*) 292

A. Sabatier. Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire (*J. Réville*) 399

J. Dümichen. Der Grabpalast des Patuamenemap in der Thebanischen Nekropolis (*G. Maspero*). 406

Ch. Renel. L'évolution d'un mythe. Açvins et Dioscures (*P. Oltramare*) . 410

G. Buchanan Gray. Studies in hebrew proper names (*Mayer Lambert*) . 418

B. P. Grenfell et A. Hunt. Sayings of our Lord from an early greek papyrus. — *Ad. Harnack.* Ueber die jüngsentdeckten Sprüche Jesu (*Jean Réville*) 420

L. K. Gœtz. Geschichte der Slavenapostel Constantinus und Methodius (*L. Leger*) 427

L. Grandgeorge. Saint Augustin et le néoplatonisme (*F. Picavet*) . . . 428

Digitized by Google

Pages.

J. H. Maronier. Histoire du protestantisme de la paix de Munster à la Révolution française (1648-1789) (*G. Bonet-Maury*) 430
G. Pariset. L'État et les Églises en Prusse sous Frédéric-Guillaume I (1713-1740) (*R. Reuss*) 433
Journal of the American Oriental Society. Vol. XVIII-vol. XIX (1re partie) (*L. Finot*) 445
Yacoub Artin Pacha. Contes populaires inédits de la vallée du Nil (*L. Marillier*) 448
G. Georgeakis et L. Pineau. Le folk-lore de Lesbos (*L. Marillier*) . . . 451
Friso. Filosofia morale (*F. Picavet*) 454

REVUE DES PÉRIODIQUES

I. Périodiques relatifs au christianisme antique (analysé par M. *Jean Réville*).

Les Juifs et l'Église de Jérusalem (E. Beurlier) 139
Le prologue du IVe Évangile (A. Loisy). 139
Le Commentaire de saint Jérôme sur Daniel (Jean Lataix) 139
La propagation des mystères de Mithra dans l'Empire romain (F. Cumont). 139
Sur l'histoire de la pénitence à propos de l'ouvrage de M. Lea (A. Boudinhon) 139
Homélie inédite d'Origène sur Daniel et l'Antechrist (P. Batiffol). . . . 139
Étude sur les versions coptes de la Bible (Hyvernat) 139
La mosaïque géographique de Mâdaba (RR. PP. Cléophas et Lagrange). 140
Deux passages inédits du *De Psalmodiæ bono* de saint Nicétas (Dom Morin). 140
Les fouilles de Jérusalem (Michon) 140
Les commentaires de saint Ephrem sur le prophète Zacharie (Lamy) . . 140
Les paroles de Jésus à Cana (Bourlier). 140
L'École de Nisibe (J.-B. Chabot). 140
Notice sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale acquis depuis 1871 (J.-B. Chabot) 141
Le Nestorianisme et l'inscription de Kara-Balgassoun (Ed. Chavannes) . 141
Les Actes de saint Dasius (F. Cumont). 141
Les saints du cimetière de Commodille 141
Eusebii Cæsariensis « De Martyribus Palestinæ longioris libelli fragmenta ». 142
Le pseudo-Aravatius (G. Kurth) 142
Les diverses recensions de la Vie de saint Pakhome et leur dépendance mutuelle (P. Ladeuze). 142
Les anciens Pauliciens et les modernes Bulgares (E. Tachella). 142
Recherches sur l'histoire du concile de Nicée (Seeck) 142
Baur et la critique actuelle du Nouveau Testament (H. Holtzmann) . . . 144
Nouvelles recherches sur les épîtres pastorales de saint Paul (Hilgenfeld). 145

Digitized by Google

Pages.
Les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament (W. Staerk) 145
Une source commune de la « Cohortatio ad Græcos » et de la polémique de Julien contre les Galiléens (J. R. Asmus) 145
La seconde Épître aux Corinthiens et les événements à Corinthe depuis la rédaction de la première aux Corinthiens (Drescher). 145
L'ordre des grandes épîtres pauliniennes (Clemen) 145
Chronologie de la vie de saint Paul (W. Ramsay) 146
Le prologue du IVe Évangile (R. A. Falconer) 146
Le recensement de Quirinius (W. Ramsay) 147
L'authenticité de l'Épître de saint Jacques (J.-B. Mayer) 147
Le christianisme et le Christ historique (E. Caird) 147
Un fragment de l'Évangile d'Éphèse (E. A. Abott) 147
Le Paul des Actes et le Paul des Épîtres (Orello Cone). 147
Les anciennes miniatures byzantines (J. Bury) 148

II. Périodiques relatifs au judaisme biblique (analysés par *C. Piepenbring*).
Les Juifs dans l'empire chaldéen (F. de Moot) 457
Études critiques sur le texte de la Genèse et la légende de Samson (Van Doorninck) 458
Étude critique du texte du Psaume LXXXIV (H. van Gilse) 458
Sur la date du retour des Juifs en Palestine après la captivité (W. H. Kosters) 458
Les Israélites dans un texte égyptien du XIe siècle avant l'ère chrétienne (W. Brandt) 458
Le Deutéro et le Trito-Ésaïe (W. H. Kasters) 459
Les deux traductions syriaques du livre Ier des Macchabées (G. Schmidt). 459
Le terme hébreu *lehazkir* (B. Jacob) 460
Le mythe de la destruction de Sodome (R. Krœtzschmar). 460
Études sur la critique du texte du livre de Job (G. Beer). 460
Sur le prologue de l'Ecclésiastique (E. Nestle) 460
Remarques additionnelles sur la comparaison de l'histoire de Joseph avec les livres d'Esther et de Daniel (L. A. Rosenthal) 461
Glossaire syriaco-hébraïque des Psaumes d'après la Peschito (L. Techen). 461
Les relations originelles et les mutations de lettres des deux mots Iahvè et Iahou (E. König) 461
Tsalmaveth et Tselem (Th. Nöldeke) 461
Remarques sur la critique des sources de l'histoire de Joseph (P. Léander). 461
Les impies d'après les Psaumes (W. Staerk) 461

Chroniques, par MM. *Jean Réville* et *Léon Marillier* :

Enseignement de l'histoire des religions : à Paris, p. 293.
Généralités : L. Stein, Origine psychique et caractère sociologique de

Digitized by Google

la religion, p. 153; V. Charbonnel, La volonté de vivre, p. 298; Revues nouvelles : *Theologische Rundschau*, p. 302; *American Journal of Theology*, p. 304; A. Lang, La mythologie moderne, p. 305.

Religion chinoise : G. Deveria, Notes d'épigraphie mongolo-chinoise, p. 151.

Religion égyptienne : E. Chassinat, Les Νέκυες de Manéthon et la troisième Ennéade hiérapolitaine, p. 150.

Religion assyro-babylonienne : Oppert, Le dieu solaire Samas, p. 300.

Religions de l'Inde : P. Deussen, Les Upanishads, p. 300.

Religion romaine : Delattre, Lamelles de plomb inscrites découvertes dans le sous-sol de l'amphithéâtre de Carthage, p. 149.

Religions iraniennes : E. Blochet, L'Avesta de J. Darmesteter et ses critiques, p. 150.

Religions slaves : L. Leger, L'empereur Trajan dans la mythologie slave, p. 149.

Judaïsme. Généralités : Société littéraire israélite de Hongrie, p. 304.

Judaïsme biblique : Hatch et Redpath, Concordance des Septante et des autres versions grecques de l'Ancien Testament, p. 157; M. Vernes, Place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible, p. 295; Clermont-Ganneau, Tombeaux de David et des rois de Juda, p. 299.

Judaïsme postbiblique : Héron de Villefosse, Diplôme relatif à la composition des troupes auxiliaires faisant partie de l'armée de Palestine après la révolte de Bar-Chokéba, p. 149; F. Delitzsch et G. Schnedermann, réédition de *Die Lehren des Talmud*, de Weber, p. 156; M. D. Rodkinson, traduction anglaise du Talmud de Babylone, p. 157; Botto, Inscription de Faro, p. 298.

Autres religions sémitiques : Max van Berchem, Épigraphie des Assassins de Syrie, p. 296; de Vogüé, Inscription nabatéenne de Bosra.

Islamisme : T. W. Arnold, La propagation de la religion musulmane, p. 156.

Christianisme. Généralités : Concours de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, p. 303.

Christianisme antique : Bonwetsch, Commentaire d'Hippolyte sur Daniel et le Cantique des Cantiques, p. 155 et 303; Achelis, Petits écrits exégétiques et homilétiques d'Hippolyte, p. 155; Gwynn, Version syriaque de l'Apocalypse, p. 156; N. Schmidt, Sur le titre de Fils de l'homme, p. 157; K. Holl, *Sacra parallela* de Jean Damascène, p. 303.

Christianisme du moyen âge : Clermont-Ganneau, Reliquaire découvert à Jérusalem dans les ruines de la maison des Hospitaliers, p. 149; E. Müntz, Les illustrations de la Bible du VIe au IXe siècle, p. 149; E. Wadstein, Les idées eschatologiques au moyen âge, p. 155; L. Delisle, Psautier du XIIIe siècle, p. 299.

Digitized by Google

Christianisme moderne : Réédition de la ***Realencyklopædie für protestantische Theologie und Kirche***, p. 155.

Folk-lore : Ch. Joret, Les plantes dans l'antiquité et au moyen âge, p. 150; Goblet d'Alviella, Moulins à prières, roues magiques et circumambulation, p. 154; P. Sebillot, Petite Légende dorée de la Basse-Bretagne, p. 297; Cornish, Légendes animales et présages tirés des animaux, p. 305.

Nouvelles diverses : Nouvelles acquisitions du Musée Guimet, p. 296.

Le Gérant : E. Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE DE A. BURDIN, 4, RUE GARNIER.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

Digitized by Google

3 2044 100 883 859

Digitized by Google